L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

Prix d'abonnement pour tout l'Univers { 15 francs à l'Edition complète. 10 — à l'Edition partielle.

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

QUESTIONS de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Que répondre à ceux qui reprochent au christianisme de n'avoir fait que *copier* la religion du Bouddha dans ce qu'elle a de plus parfait : la vie religieuse? Et que leur dire quand ils ne cessent de répéter que l'Evangile n'a pas été le seul livre à inspirer le renoncement héroïque prêché par le divin Maître?

Ci-dessous un article sur les *Religieuses bouddhiques*, emprunté par le *Tour du Monde* du 27 avril 1912 au *Geographical Journal* de Londres.

R. — **Voici d'abord** *in extenso* **l'article en question :**

Le culte bouddhique, l'organisation ecclésiastique et monacale de la religion de Çakia-Mouni présentent avec le catholicisme des analogies frappantes, que les missionnaires jésuites de la Chine et du Tibet ont été les premiers à relever. On trouve même, sinon dans l'Inde, du moins dans d'autres contrées de l'Extrême-Orient, des couvents de femmes, bien qu'ils soient relativement peu nombreux et en tout cas beaucoup plus rares aujourd'hui qu'autrefois.

C'est ainsi qu'au Siam, les religieuses bouddhiques sont entourées d'une vénération particulière. Elles visitent les pauvres, soignent les malades, se rendent utiles de toutes manières. En Birmanie, par contre, elles sont assez peu considérées : on les appelle des « mendiantes, » et sans doute sont-elles parfois importunes par l'insistance avec laquelle elles tendent la main.

Au Japon, enfin, la vie religieuse met souvent la veuve ou la vieille fille à l'abri des mille inconvénients attachés à sa position dans le monde : dès qu'elle a rasé ses cheveux et pris la vêture, tout le monde la respecte, et avec raison, car ces religieuses mènent une conduite en général exemplaire. Chose à noter : elles ne se retirent pas dans un couvent, elles restent même dans leur famille, et s'occupent d'élever leurs enfants. A part certains dehors à garder, certains rites à accomplir, et la vie absolument chaste qu'elles doivent mener dès qu'elles ont prononcé leurs vœux, elles ne se considèrent nullement comme retranchées de la société.

Toutefois les religieuses occupent une situation précaire. Et cela n'a rien d'étonnant : rien n'égale le mépris que les Orientaux en général et les Bouddhistes en particulier professent pour la femme. Çakia-Mouni lui-même, qui est entré dans la voie de la sainteté en abandonnant sa jeune femme, pourtant si digne de le comprendre et de le suivre, a donné l'exemple du dédain que tous ses sectateurs, depuis 2.500 ans, éprouvent pour le beau sexe.

Quand le saint se fut retiré dans la solitude, sa mère et son épouse, qu'il avait abandonnées, et que suivaient des centaines d'autres femmes, vinrent se prosterner devant lui, le suppliant de fonder pour elles un ordre religieux. Il refusa. Les supplications redoublèrent. Pour s'y soustraire, il s'enfuit au désert, poursuivi par toute la troupe des pénitentes, qui s'étaient rasé les cheveux et avaient jeté de la cendre sur leurs vêtements. Il leur tourne le dos; elles versent des larmes, et leurs supplications montent jusqu'au ciel. Les disciples du Maître, moins insensibles que le Saint, en sont émus, le prient de céder à leur demande :

« Pourquoi, lui disent-ils, empêcher ces femmes de se vouer à l'état de continence? Elles pourraient devenir des religieuses mendiantes, puisqu'elles ont été instruites dans la discipline de la loi. »

De guerre lasse, le Maître finit par céder.

On comprendra la raison de ces supplications en se souvenant que la scène se passe dans l'Inde, où rien n'est plus misérable que la vie des veuves, et en particulier des jeunes veuves. Dans ce berceau du bouddhisme, la vie religieuse leur offrait un refuge contre mille persécutions, avanies et tortures matérielles ou morales.

La règle que le Bouddha daigna donner aux religieuses comporte sept prescriptions : Ne pas tuer. Ne pas dérober. Ne pas mentir. Ne pas mener une vie impure. Ne pas boire de vin ni de boissons fermentées. Fuir toute société corrompue.

Mais le noviciat est fort long, car le Bouddha, se défiant de l'inconstance de la femme, n'a pas voulu qu'elle entrât à la légère dans l'état religieux. Aujourd'hui encore, les prêtres qui consacrent les vœux monastiques ne cessent de répéter aux novices : « Réfléchissez! Réfléchissez à ce que vous faites. »

Quand elles ont répondu avec conviction : « Nous venons chercher un refuge chez le premier des hommes, le vénérable Bouddha, » les ciseaux sacrés leur coupent la chevelure; on les dépouille de leur robe mondaine pour les revêtir d'un sac; on leur met à la main la sébile des mendiantes. Car elles ne peuvent rien posséder en propre, à part une tunique, une aiguille, une lampe, un tapis, un grabat.

La nourriture des religieuses est exclusivement végétale : des raisins, du riz, des fruits. L'eau est scrupuleusement filtrée, afin que la religieuse ne risque pas d'avaler quelque insecte qui a vie, ce qui serait un péché.

Même en embrassant la vie religieuse, la femme bouddhique ne doit pas oublier la profonde infériorité de son sexe : fût-elle nonagénaire et sanctifiée par

toute une vie consacrée à Bouddha, elle doit se prosterner devant le plus jeune des religieux qu'elle rencontre.

La religieuse bouddhique, en principe, doit consacrer sa vie entière à prier, à méditer, et occasionnellement à instruire la jeunesse. Mais son principal devoir est la méditation, accompagnée de rites qui lui permettront d'enchaîner les esprits malins ou de les effrayer. Le jeûne et d'effrayantes macérations étaient, autrefois du moins, fort en vogue chez les religieuses, et l'on raconte encore dans les monastères bouddhiques l'honneur échu à l'une d'entre elles, que toute une existence d'austérité a rendue digne de s'élever dans les airs et de s'y tenir debout, assise, couchée ou marchant tour à tour sur les nuées, « pour la plus grande gloire de Bouddha ! »

Répondons maintenant aux deux difficultés proposées par notre correspondant.

Ad I. — A ceux qui reprochent au christianisme d'avoir copié le bouddhisme, vous répondrez que l'on commet un sophisme monstrueux, quand, d'une analogie plus ou moins frappante, on conclut immédiatement à une copie.

Supposons d'abord que le bouddhisme soit, sur le point qui nous occupe, franchement antérieur au christianisme, que celui-ci l'ait connu et lui ait fait un emprunt : vous ne seriez cependant pas autorisé à dire que le christianisme a *copié* le bouddhisme, car il y a des emprunts qui ne sont pas des copies. C'est ainsi que les grands génies littéraires ont très bien pu *imiter* leurs devanciers sans que personne ose les accuser de plagiat ; c'est ainsi que Napoléon lisait les *Commentaires* de César, et s'en inspirait souvent : et cependant personne ne lui reproche de manquer de personnalité dans ses conceptions. Il y a copie quand on se contente de reproduire servilement, et toujours d'une manière plus ou moins déficiente, un modèle que l'on a sous les yeux : un jeune peintre copie un Raphaël ; mais le génie ne copie pas, quand il utilise ses devanciers, pour les grandir et les transfigurer dans une œuvre bien personnelle.

Aussi ce n'est jamais sans quelque révolte intérieure que nous voyons ce mot appliqué au christianisme comparé avec les autres religions. Car enfin, à supposer pour un moment que le christianisme ait vraiment emprunté ceci ou cela à des religions préexistantes, ces éléments ont été tellement purifiés, anoblis, agrandis par leur insertion dans une religion divine, qu'en vérité le christianisme apparaît non pas comme la copie en face d'une œuvre d'art, mais comme le chef-d'œuvre en face d'une vague ébauche.

Devrons-nous du moins admettre qu'il y a *emprunt ?* — Il le faudrait absolument, si l'hypothèse de l'emprunt était la seule qui puisse rendre compte des ressemblances que l'on signale entre le bouddhisme et le christianisme. Mais cette hypothèse n'est pas la seule : elle n'est même pas la meilleure, et une autre explication beaucoup plus simple rend mieux compte des faits.

Au point de vue historique d'abord, il n'est pas du tout certain que le bouddhisme ait été connu en Judée au temps où le christianisme y prit naissance. Sans doute les religions indoues, et en particulier le bouddhisme, sont antérieures de plusieurs siècles à l'ère chrétienne. Peut-être aussi étaient-elles connues de quelques commerçants juifs trafiquant avec l'Inde ; en tous cas, elles n'avaient nullement influencé les milieux populaires ou savants de la Judée et de l'Empire Romain [1]. Et quand les prédicateurs de l'Evangile répandent la bonne semence, on ne les voit jamais se réclamer d'une révélation indoue, mais de Jésus qu'ils ont vu et touché ; leurs institutions, leur ascétisme ont des principes et une vie pleinement indépendante de tout ce qui n'est pas Jésus. Dans ces conditions, l'hypothèse d'un emprunt est un postulat purement gratuit auquel l'histoire n'apporte aucun point d'appui, et qu'elle exclut indirectement, en nous apprenant de quelle source le christianisme est né.

Mais il y a plus. Puisqu'on établit une comparaison entre les religieuses bouddhiques *telles qu'on les trouve aujourd'hui*, et les communautés catholiques, il faut se souvenir de l'influence certaine que le christianisme a pu exercer sur le bouddhisme au cours des siècles, par l'intermédiaire des sectes nestoriennes notamment. Cette influence est admise par la plupart des Indianistes, qui se basent sur des faits et des documents nombreux. De sorte qu'à considérer les choses au seul point de vue historique, ce ne serait pas un paradoxe insoutenable de retourner votre question et de demander si le bouddhisme n'aurait pas, en partie du moins, copié le christianisme.

Mais cette réponse, qui peut suffire *ad hominem*, ne nous donne pas encore l'explication vraie des ressemblances qui vous ont frappé.

Tout d'abord, n'exagérons pas ces ressemblances, je vous prie. Dans la citation que vous nous aviez faite de l'article du *Geographical Journal*, vous aviez précisément omis les passages où se marquaient quelques-unes des différences qui séparent les religieuses catholiques des religieuses bouddhiques ; et il y en a d'autres que ce journal ne cite pas. Sans doute, ces dissemblances étaient inutiles pour formuler l'objection ; mais elles n'en restent pas moins un élément dont il faut absolument tenir compte si l'on veut examiner objectivement les faits et leur valeur. C'est un jeu facile, mais bien décevant, que d'isoler par abstraction une qualité d'un objet, de la rapprocher d'une qualité analogue d'un autre objet isolée de la même manière. On peut conclure ainsi à une identité ; mais c'est une identité d'abstractions, obtenue par l'élimination préalable

[1] « Tout ce qu'on peut accorder, c'est la possibilité d'une influence indirecte (du bouddhisme) sur les Esséniens. Mais les ressemblances qu'on a relevées entre l'histoire du Buddha et celle de Jésus sont peu concluantes... Quant à la parenté intime des doctrines, elle est assurément remarquable, mais elle n'autorise nullement à croire que le buddhisme ait fait école en Syrie. » (S. Reinach, *Orpheus*, 15e éd., p. 84-85).

de tous les éléments de différenciation. Rien n'est plus anti-scientifique que ce procédé ; et vous savez que c'est en l'employant avec une inconsciente naïveté sur un autre terrain, que plus d'un primaire a conclu sans rire à la descendance simienne de l'homme. Laissez-leur pour compte de pareilles méthodes, et pour vous, retenez cette recommandation de l'un des plus savants indianistes de langue française, M. de la Vallée Poussin, dans un article tout récent de la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* auquel vous ferez bien de vous reporter : « S'il faut craindre d'estimer insuffisamment les choses de l'Inde, il faut aussi être en garde contre le danger de les christianiser. Qu'il s'agisse du bouddhisme : chasteté, charité, confession, ou de l'indouisme : *incarnations* et dévotions, les mêmes mots recouvrent presque toujours des choses différentes [1]. »

— Mais enfin, me direz-vous, il reste des ressemblances, si réduites soient-elles, entre les religieuses chrétiennes et les religieuses bouddhiques. Comment les expliquez-vous, puisque vous ne voulez pas de l'hypothèse d'un emprunt ?

— L'explication est très simple. Elle consiste à remarquer que le bouddhisme, tout aussi bien que le christianisme, groupe des *hommes* sous sa loi. L'identité de la nature humaine rend compte des analogies dont vous nous parlez, comme de beaucoup de celles qu'on objecte contre le christianisme, au nom de l'histoire des religions.

Votre objection porte sur la ressemblance des procédés dans l'ascétique catholique et dans l'ascétique bouddhique. Mais qu'est-ce donc que l'ascèse, sinon l'effort de l'âme humaine pour s'anoblir, se grandir, se purifier, et se rendre capable d'une plus étroite union avec un Dieu absolument saint ? [2] Le but de l'ascèse est donc de réaliser une assimilation progressive de l'âme à Dieu. Et pour cela, il faut d'abord éliminer complètement le péché, tant en lui-même que dans ses conséquences et ses peines ; de là l'idée de l'expiation qu'on retrouve dans toute religion. Mais de plus, quand Dieu est conçu par l'âme comme un pur esprit (et c'est le cas du bouddhisme), l'ascèse est un effort de spiritualisation aussi grande que possible de l'être humain. A un double titre, l'âme déclare la guerre au corps, et parce qu'il incline au péché, et parce qu'il met obstacle à l'union spirituelle avec Dieu. Un certain degré de chasteté et de mortification corporelle devient ainsi le patrimoine commun des religions qui veulent « adorer Dieu en esprit. »

Cette idée de l'existence d'une ascèse en dehors du christianisme ou même du catholicisme ne nous est pas familière ; toutefois c'est un fait que les historiens ou les voyageurs constatent, et dont les théologiens ont donné depuis longtemps l'explication. L'homme, créé à l'image d'un Dieu qui est pur esprit, a gardé, malgré le péché, ses traits essentiels de ressemblance divine ; de là, entre lui et Dieu, une affinité naturelle, qui se traduit par un besoin de réunion et d'assimilation. Ce n'est pas seulement aux chrétiens, mais à tous les hommes créés par Dieu, que s'applique l'adage augustinien : « *Fecisti nos ad te, Deus.* » Entretenue dans le monde par la Révélation, avivée dans les âmes par la grâce divine qui ne se refuse pas même aux païens, cette soif d'une union spirituelle avec Dieu peut être observée à l'état sporadique dans toutes les religions de tous les pays et de tous les temps ; elle a fait et elle fait encore l'âme de beaucoup de sectes, manichéennes, protestantes, spirites ; elle explique en partie les sympathies que le bouddhisme trouve même en Europe ; mais elle n'a reçu sa signification complète que par Celui qui a dit : « *Ego in eis, et tu in me, ut sint consummati in unum.* » (Joan., XVII, 23). Si le corps avec ses convoitises apparaît comme le principal obstacle à vaincre, et la chasteté comme la principale vertu à acquérir pour réaliser l'union avec Dieu, cela vient de ce que tous les hommes sentent en eux-mêmes la révolte permanente de la chair contre l'esprit, conséquence principale du péché originel. Il suffit que des âmes éprises du même idéal se rapprochent pour travailler ensemble à sa réalisation, et dès lors naissent dans toutes les religions des institutions analogues dont la ressemblance trouve sa vraie explication non pas dans un emprunt, mais dans l'identité essentielle des aspirations. « Les pratiques de l'ascétisme sont à peu près aussi vieilles que la religion, écrit Goblet d'Alviella [1]. Or partout où les ascètes se sont groupés pour pratiquer plus aisément ou plus complètement les austérités de la vie contemplative, ils ont créé des associations communautaires conçues sur un plan analogue. »

Telle est, au jugement du P. Delehaye, l'explication vraie des analogies que l'on relève entre les communautés bouddhiques et les communautés catholiques. « Les origines de la vie religieuse dans l'Église chrétienne sont assez connues pour qu'on soit amené à voir dans les deux monachismes (bouddhique et catholique) *des institutions indépendantes, qui, parties de principes analogues, ont abouti à des formes semblables* [2]. »

Ad II. — La transcendance du christianisme est-elle suffisamment sauvegardée avec une pareille explication ? C'est ce qui nous reste à examiner.

Tout d'abord cette transcendance n'exige pas qu'il n'y ait aucun ascétisme, ou même aucun degré de sainteté dans les autres religions.

L'enseignement ordinaire de l'Eglise propose à la foi de ses enfants deux thèses parallèles, solidaires l'une de l'autre, toutes deux niées par les

[1] Nº du 20 juillet 1912, p. 505.
[2] Voir le *Dict. de Théol. cath.* de Vacant-Mangenot, vº *Expérience religieuse*, col. 1786 et suiv. (art. de M. Pinard).

[1] *Ce que l'Inde doit à la Grèce*, Paris 1897, p. 185.
[2] *Museon*, 1912, 1. Cité dans *Rev. des Sc. philos. et théol.*, l. c., p. 525.

protestants et les jansénistes. La première affirme que l'intelligence humaine, quoique blessée par le péché originel, peut encore connaître quelques vérités sans la grâce; la seconde, que la volonté garde la liberté de faire quelques actes bons sans la grâce. — Avertis par la première thèse, les catholiques n'ont jamais été scandalisés de ce que les philosophes grecs, par exemple, aient découvert tant et de si importantes vérités avant le christianisme. Ils étaient païens, c'est vrai; mais ils avaient leur raison, qui, quoique obnubilée par le péché originel, restait apte à découvrir plus ou moins complètement les vérités de l'ordre naturel. — Mais que quelqu'un, s'appuyant sur la seconde thèse, croie pouvoir reconnaître chez les païens ou les non-catholiques une certaine perfection morale, un certain degré d'ascèse ou de sainteté (naturelle en soi, cela va sans dire), aussitôt l'on s'étonne, l'on s'effarouche. Cela tient peut-être à l'influence latente du jansénisme qui a si fortement imprégné notre passé; cela tient surtout à la façon inexacte dont beaucoup d'esprits conçoivent, malgré les explications périodiques des théologiens, la démonstration de la divinité de l'Eglise par la sainteté et le sens de l'adage: « Hors de l'Eglise pas de salut. » Quoi qu'il en soit, dans l'ordre de la vérité comme dans l'ordre du bien, l'Eglise ne prétend pas qu'en dehors d'elle il n'y a rien; elle dit seulement qu'elle possède la plénitude, tandis que les autres religions n'ont que des miettes; elle dit qu'elle possède le foyer dont émane toute lumière et toute chaleur. Et de même qu'elle aperçoit dans la philosophie des Grecs une preuve de la valeur de la raison et une disposition particulière de la Providence pour préparer les esprits à accueillir la vérité révélée, de même, rien n'empêche de voir dans l'ascèse du bouddhisme, si dénué au point de vue intellectuel, une démonstration de la puissance qui reste à la volonté contre le mal, à l'esprit contre la chair, et une préparation (providentielle peut-être) de certaines âmes à l'union intime avec Dieu, quand leurs aspirations seront enfin comblées par le christianisme.

Et cela n'empêche pas la vraie religion d'avoir, au point de vue qui nous occupe, une incontestable supériorité sur le bouddhisme. Car, pour reprendre vos propres expressions, le christianisme « est le seul à inspirer un renoncement héroïque. » Il y a, en effet, une différence considérable entre les motifs qui inspirent d'une part les religieuses bouddhiques, de l'autre les religieuses catholiques. Pour vous en convaincre, relisez le texte complet du *Geographical Journal*; lisez aussi, par exemple, Roussel, *Le Bouddhisme primitif*, IIe Part., ch. II, ou mieux les correspondances des missionnaires qui évangélisent l'Inde. Mais la supériorité des religieuses catholiques éclate surtout dans l'héroïcité de leurs vertus. La vertu parfaite, au vrai sens du mot, n'est pas chose si commune ni si facile. Voyez un peu, par exemple dans S. Thomas, les conditions d'entraînement, de liberté, de modération, de persévérance, de soumission au jugement de la raison, que la vertu requiert, et peut-être n'aurez-vous plus la tentation de déclarer équivalentes les vraies *vertus* de nos religieuses et les *procédés* ascétiques des religieuses bouddhiques; et vous comprendrez en même temps que le mot *héroïque* ne peut que par équivoque qualifier à la fois le renoncement du bouddhiste et la vertu de nos Saints.

Q. — L'*Ami* me rendrait un réel service en expliquant une difficulté qui devient pour moi une insurmontable distraction, toutes les fois que je lis à la messe de *Requiem* I Thess., IV, 12-17.

S. Paul dit : « *Nous les vivants* qui demeurons jusqu'à la venue du Seigneur... » Expliquant ce passage, l'abbé Fouard écrit : « Il s'agit ici des vivants qui demeureront à la fin du monde, et qui, par exception à l'arrêt porté contre l'humanité (Héb., IX, 27), comparaîtront soudainement devant Dieu. Voir sur cette interprétation du texte sacré le P. Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum*. t. I, p. 332-338. Par ces paroles « nous les vivants, qui demeurons jusqu'à la venue du Seigneur, » l'apôtre ne désigne pas exclusivement sa génération. Comparant l'état où se trouveront, à l'heure du jugement général, les fidèles déjà morts et ceux qui alors seront encore vivants, il ne se distingue pas de ces derniers, employant la même figure de langage qui nous fait dire dans le Symbole : « Dieu viendra juger les vivants et les morts. » (Fouard, *S. Paul et ses missions*, t. I, p. 194, note 1).

Cette note soulève les questions suivantes :

1° Est-il possible de soutenir avec le P. Corluy que la loi générale de la mort souffre des exceptions? *Quid* d'Hénoch et d'Elie?

2° Pareil sentiment, en opposition absolue avec la *Théologie* de Vincent (t. II, 6a edit., *De Deo Creatore*, cap. IV, n° 153, p. 217) : « Fides aperte docet : omnes homines, *nullo excepto*, lege mortis detineri, » n'est-il pas condamné par l'Eglise, sinon comme hérétique, du moins comme téméraire?

3° Par le mot « *vivants* » du Symbole des apôtres, entendons-nous ceux qui feraient exception à la loi générale de la mort?

4° Ne faut-il pas plutôt, I Thess., IV, 16, sous-entendre, après les mots *simul rapiemur :* « après être nous aussi passés par la mort et ressuscités à notre tour, » « nous » mis toujours pour ceux qui vivront alors; car la difficulté ne porte nullement sur la date de la fin du monde, mais uniquement sur ceci : Y aura-t-il des exceptions à la loi générale de la mort?

5° Si au texte du verset 16 nous ajoutons le sous-entendu ci-dessus, ne changeons-nous pas du tout au tout l'idée de S. Paul? Si nous n'ajoutons rien et si le texte ne peut être pris qu'au sens littéral : « les vivants de la vie naturelle, union de l'âme et du corps, » S. Paul n'est-il pas en contradiction avec son propre enseignement : *Statutum est hominibus semel mori?*

R. — Ad I. L'enseignement de S. Paul relativement à ceux qui vivront au moment de la parousie est formel : Les justes, témoins de la parousie, ne mourront pas, ils seront seulement transformés, c'est-à-dire rendus incorruptibles, car « la chair et le sang ne sauraient hériter le royaume de Dieu, ni la corruption l'incorruptibilité. »

Cette assertion ne repose pas uniquement sur le texte de I Thess., IV, 15-18, objet de votre

difficulté insurmontable, elle repose également sur les deux épîtres aux Corinthiens. Nous lisons en effet, I Cor., xv, 51-53 : « Voici un mystère que je vous révèle : *nous ne mourrons pas tous, mais tous nous serons transformés,* en un instant, en un clin d'œil, au son de la trompette, car la trompette retentira, et les morts ressusciteront incorruptibles et nous nous serons transformés, car il faut que ce corps corruptible revête l'incorruptibilité, et que ce corps mortel revête l'immortalité [1]. »

Nous retrouvons la même doctrine dans la seconde épître aux Corinthiens. Pouvoir revêtir l'incorruptibilité sans passer par les affres de la mort, quel grand privilège ! et l'on comprend que des fidèles à Corinthe et que l'Apôtre lui-même aient pu souhaiter être du nombre des privilégiés. Sans doute, S. Paul ne se fait pas illusion ; il sent bien que son corps mortel tombe chaque jour en ruines, et il ne faut pas moins que l'assurance de la demeure éternelle, qui lui est réservée dans les cieux, pour le soutenir au milieu de ses luttes quotidiennes. Néanmoins, il ne cache pas aux Corinthiens son ardent désir de revêtir sa demeure céleste par-dessus ce corps périssable. « Tant que nous sommes dans cette tente, dit-il, nous gémissons accablés parce que nous voulons non pas ôter notre vêtement, mais revêtir l'autre (l'incorruptibilité) par-dessus, afin que ce qu'il y a de mortel soit englouti par la vie. » (II Cor. v, 4). Il serait si heureux d'être du nombre de ceux qui au dernier jour seront trouvés vêtus et non pas nus, vêtus, c'est-à-dire enveloppés encore de leur corps mortel. (II Cor. v, 2, 3).

Parvenu, enfin, au terme de sa carrière, il exhorte son disciple Timothée au zèle apostolique au nom de ce Christ Jésus qui doit juger « les vivants et les morts. » (II Tim. iv, 1). Tout ce que nous venons de dire donne le sens très net de cette formule sous la plume de S. Paul. Elle fait allusion à la parousie et au jugement par Jésus des morts ressuscités et des vivants transformés sans passer par la mort.

[1] Le texte de I Cor., xv, 51, n'était pas fixé avant S. Jérôme, et se présentait sous trois leçons différentes. *(P. L.,* xxii, 980). Dans la Vulgate, S. Jérôme adopta le texte : « omnes quidem resurgemus sed non omnes immutabimur, » bien qu'il sût que ce texte n'était pas le meilleur et ne se trouvait pas dans les manuscrits grecs. *(P. L.,* xxii, 968 973 ; 980 Epist. cxix, 5-7). Cette faute de critique textuelle ne fut pas sans conséquences ; et on verra plus loin comment, depuis le v[e] siècle, elle mit à la torture les Pères et les commentateurs qui voulurent essayer de concilier I Thess. iv, 12-17 et I Cor., xv, 51.

Voici, avec les autorités dont elles peuvent se réclamer, les trois leçons que nous fournissent les manuscrits :

1° Παντες [μεν] ου κοιμηθησομεθα, παντες δε αλλαγησομεθα. « *Nous ne mourrons pas tous,* mais tous nous serons transformés. » Cette leçon a pour elle : parmi les onciaux B, D en 3[e] main, E, K, L, P ; le *textus receptus ;* tous les minuscules sauf un ; les versions syriaques, coptes, éthiopiennes ; la très grande généralité des Pères grecs et syriaques (Origène, cité par S. Jérôme P. L., xxii, 974 ; Grégoire de Nysse P. G., xliv, 205 ; Epiphane P. G., xli, 1193 ; S. Jean Chrysostome P. G., lxi, 364 ; Théodoret P. G. lxxxii, 368). Acace de Césarée fait remarquer que la leçon « non quidem omnes dormiemus » se trouve « *in plerisque* codicibus » tandis que la leçon « omnes quidem dormiemus » n'est que « *in pluribus* codicibus » (cité par S. Jérôme, P. L. xxii, 970). Enfin S. Jérôme, après avoir fait remarquer que la leçon « nous ne mourrons pas tous » se trouve dans des manuscrits latins « *haud paucis,* » ne craint pas d'ajouter que cette leçon cadre mieux avec la pensée de S. Paul dans le ch xv de la 1[re] aux Cor. : « quod quadrat magis ad sensum apostoli quia hic sermo non de omnibus generaliter dicitur, sed de solis Sanctis. » (P. L. xxii, 587, 588, Epist 59 à Marcella).

2° Παντες μεν κοιμηθησομεθα, ου παντες δε αλλαγησομεθα. « Tous nous mourrons, mais nous ne serons pas tous transformés. » Cette leçon peut revendiquer en sa faveur : le Sin. ; A en seconde main ; C ; F, G, et le minuscule 17 en 3[e] main ; le palimpseste de S. Ephrem ; parmi les Pères ou les écrivains ecclésiastiques Acace de Césarée qui dit l'avoir lue dans plusieurs manuscrits (cité par S. Jérôme P. L. xxii, 970), Didyme l'aveugle (cité par S. Jérôme P. L. xxii, 968) ; et quelques manuscrits de l'ancienne version latine.

3° Παντες μεν ανασθησομεθα, ου παντες δε αλλαγησομεθα. « Nous ressusciterons tous, mais nous ne serons pas tous transformés. » Cette leçon n'a pour elle parmi les onciaux que D et encore est-ce en correction ; on la trouve dans des manuscrits de l'ancienne version latine et presque dans tous les manuscrits de la Vulgate. Aphraate seul l'a utilisée parmi les Pères syriens, mais c'est la leçon de beaucoup la plus commune dans les pays latins.

Or la troisième leçon, celle de la Vulgate, n'a aucune autorité parmi les manuscrits grecs, et pour ce motif elle doit être rejetée. Elle a pour elle les Pères latins, mais il ne faut pas oublier qu'en matière de critique textuelle néo-testamentaire, ce sont les Pères grecs et non les Pères latins qui font autorité.

Dès lors les deux premières leçons restent seules en présence.

Il est facile de voir que la seconde leçon qui compte en sa faveur un si petit nombre d'autorités ne doit son existence qu'aux scrupules dogmatiques de quelque copiste. Se rappelant la sentence générale de l'épître aux Hébreux (ix, 27) « statutum est hominibus semel mori, » il fut choqué par l'affirmation : « nous ne mourrons pas tous » et il changea la négation de place. Il obtint ainsi un texte très affirmatif en faveur de l'universalité de la mort : « tous nous mourrons. » L'incorrection de la phrase grecque décèle l'interversion de la négation, qui est passée du premier membre dans le second, en reléguant à la troisième place la particule δε. En bonne règle, cette particule aurait dû venir après le 1[er] mot ; nous aurions dû avoir, soit ου δε παντες soit παντες δε ου, mais non ου παντες δε.

Notons enfin que la première leçon : « Nous ne mourrons pas tous » est la seule qui cadre avec l'enseignement de S. Paul dans I Thess. iv, 12-18 et dans II Cor. v, 1-4. C'est aussi la seule qui cadre avec les idées développées par l'Apôtre dans le chap. xv de I Cor. La leçon de la Vulgate : « nous ressusciterons tous, mais nous ne serons pas tous changés, » en établissant une différence entre les bons qui revêtiront un corps spirituel et glorieux et les méchants qui en seront privés, introduit dans l'épître aux Cor. une pensée qui lui était primitivement étrangère. D'ailleurs S. Luc avait déjà insinué qu'il y aurait des vivants lors de la parousie (xxi, 25) ; dans l'entourage de N.-S, on avait même cru que le disciple bien-aimé serait parmi eux (xxi, 22, 23) ; dans la prédication apostolique on parlait de Jésus qui viendrait juger les vivants et les morts. (Act. x, 42). Le grand mystère annoncé par S. Paul aux Cor. « *nous ne mourrons pas tous* » n'était donc pas de nature à troubler les fidèles des premières générations chrétiennes.

Et voilà pourquoi le P. Cornély, dans son long enseignement à Rome, n'a pas hésité à se rallier à la leçon du *textus receptus* et à abandonner résolument dans son cours le texte de la Vulgate : « Quæ quum ita sint, nihil obstat, quominus lectionem quam testium criticorum auctoritas commendat et contextus omnino postulat, cum plerisque modernis interpretibus adoptemus ; neque enim tridentino decreto de Vulgatæ authentia nos hoc in loco, quamvis textus sit dogmaticus, ad amplectandam Vulgatæ lectionem cogi, alibi demonstravimus. » (Cf. *In priorem epistol. ad Cor.,* p. 509. Cf. aussi du même, *Introductio Generalis,* t. i, p. 456, et t. iii, p. 447).

Cette explication des textes de S. Paul est celle qu'ont adoptée ou qu'adoptent de plus en plus les exégètes contemporains. On nous permettra de mentionner parmi eux : Corluy [1], Cornély [2], Le Camus [3], Lemonnyer [4], Labauche [5], Prat [6], etc., etc. Loin d'être une nouveauté, elle est un retour à l'opinion traditionnelle, adoptée dans les quatre premiers siècles et soutenue notamment par Tertullien [7], Diodore de Tarse [8], Grégoire de Nysse [9], S. Epiphane [10], S. Jean Chrysostome [11], Théodore de Mopsueste [12], Théodoret [13], S. Jérôme [14], Primasius [15]. Comment expliquer dès lors les hésitations, les incertitudes des Pères et des Théologiens postérieurs au cinquième siècle ? Pourquoi n'ont-ils pas enseigné clairement que les vivants à l'époque de la parousie ne mourraient pas ? Pourquoi le plus souvent les ont-ils fait mourir dans leur transport aérien pour ressusciter aussitôt ? La raison d'un aussi brusque revirement dans l'opinion traditionnelle n'est autre que la traduction défectueuse des anciennes versions latines et tout particulièrement de la Vulgate.

S. Jérôme, nous l'avons vu, n'hésitait pas à **enseigner** d'après la I^a Thess. que les vivants de la **dernière génération ne mourraient pas. S. Augustin au début de sa vie professait une doctrine identique**; il ne croyait même pas que l'on pût donner un autre sens aux paroles de S. Paul dans l'épître aux Thessaloniciens : « Sed revera quantum ad verba beati Apostoli pertinet, videtur asserere quosdam in fine sæculi adveniente Domino, cum futura est resurrectio mortuorum, non esse morituros, sed vivos repertos in illam immortalitatem, quæ sanctis etiam cæteris datur, repente mutandos et simul cum illis rapiendos, sicut dicit in nubibus, *nec aliquid aliud mihi visum est, quoties de his verbis volui cogitare* [1]. » S. Augustin écrivait cela en 418 : néanmoins il se déclarait prêt à abandonner son interprétation si de plus savants lui en démontraient la fausseté. Plus tard, il indiquait combien cette interprétation était en parfait accord avec l'article du Symbole relatif au Christ, juge des vivants et des morts ; toutefois il avouait humblement son impuissance à la concilier avec I Cor. xv, 5, tel qu'il le lisait : « omnes quidem resurgemus » ou bien « omnes quidem dormiemus [2]. » Dans la *Cité de Dieu*, se plaçant nettement en face de la difficulté, il devenait plus hésitant encore : « Cum ergo nec resurrectio fieri possit, nisi mors præcesserit ; nec dormitionem possimus illo loco intelligere, nisi mortem ; quomodo omnes vel dormient, vel resurgent, si tam multi quos in corpore inventurus est Christus, nec dormient nec resurgent ? » et alors pour harmoniser les textes il imaginait que les vivants mourraient dans leur transport à travers les airs : « existimemus etiam illos, quos hic vivos inventurus est Dominus, in ipso parvo spatio et passuros mortem et accepturos immortalitatem [3]. » L'hypothèse était certes ingénieuse, mais S. Augustin n'avait pas eu le mérite de l'imaginer le premier; il l'avait empruntée à ce fameux commentaire sur les épîtres de S. Paul, attribué autrefois à tort à S. Ambroise [4]. Enfin, dans ses *Rétractations*, sans vouloir se prononcer et dirimer la fameuse controverse, il mit sur le même pied les deux opinions : « aut enim non morientur aut de vita ista in mortem, et de morte in æternam vitam celerrime commutatione tanquam in ictu oculi transeundo mortem non sentient [5]. » Peu à peu, dans la suite, l'opinion de l'*Ambrosiaster* gagna du terrain, et parvint même, grâce évidemment au texte de la Vulgate, à évincer

[1] *Spicilegium dogmatico-biblicum*, t. I, 332-338.
[2] Comment. in I Cor., p. 509 ; in II Cor., p. 146.
[3] *L'Œuvre des Apôtres*, t. II, p. 345 ; t. III, p. 195, 196.
[4] D'Alès, *Dictionnaire apologétique*, t. I, col. 1197.
[5] *Leçons de théologie dogmatique*, t. II, L'Homme, p. 371-375.
[6] *La théologie de S. Paul*, t. I, p. 109-112, 193 ; t. II, p. 504-509.
[7] Bien qu'il ait lu dans son texte *omnes quidem resurgemus*, Tertullien suppose néanmoins que les vivants lors de la parousie ne mourront pas : « Hujus enim gratiæ privilegium illos manet, qui ab adventu Domini, deprehendentur in carne. » (Cf. P. L. II, 853, 854, *De resurrectione carnis*, XLI).
[8] « Viventes autem non juxta tropologiam, sanctos accipimus, qui peccato non mortui sunt, sed omnes, quos in corpore adveniens Christus invenerit... quibus sermonibus approbatur, in fine mundi multos vivos, et adhuc in corporibus reperiendos. » (Cité par S. Jérôme, Epist. CXIX, n. 8 ; P. L. XXII, 974).
[9] Il divise l'humanité en deux portions : l'une déjà morte ressuscitera, l'autre « quæ adhuc in vivis erit, perinde ut cæteri per resurrectionem, ita et ipsa subito ad immortalitatem commutatur. » (P. G. XLIV, 208 ; *De Hominis opificio*, XXII).
[10] Ceux qui seront entraînés sur les nuées au devant du Christ ne mourront pas, car, dit-il, « celui qui est enlevé n'est pas encore mort. » (Cf. P. G. XLI, 1193 ; *Advers. Hæres.*, T. I, Lib. II, Hæres. LXIV).
[11] « Il en est quelques-uns, impossible de le révoquer en doute, qui se déroberont à la mort ; mais cela ne suffit pas pour qu'ils participent à la résurrection future : ces corps mêmes qui n'éprouveront pas la mort, devront nécessairement subir la transformation et passer à l'état d'incorruptibilité. » (In Epist. ad Cor. I, Homil. XLII ; P. G. LXI, 364).
[12] « Quod dixit nos... dicit... de illis fidelibus qui tunc victuri sunt. » (Swete, *Theodore of Mopsuestia on the minor epistles of S. Paul*, vol. II, p. 29-31).
[13] « Non seulement ceux qui sont morts ressusciteront incorruptibles, mais encore ceux qui seront vivants seront revêtus d'incorruptibilité. » (P. G. LXXXII, 368, 649).
[14] Les vivants iront au devant du Seigneur « in iisdem corporibus » ... « ne scilicet corpus ab anima deseratur ; sed anima habitante in corpore. » (Epist. LIX ad Marcellam ; P. L. XXII, 587, 588). « Rapientur in nubibus obviam Christo in aera et non gustabunt mortem eruntque semper cum Domino, gravissima mortis necessitate calcata. » (P. L. XXII, 967, 968).
[15] P. L. LXVIII, 552, 644.

[1] P. L. XXXIII, 872, 873 ; *Epist. ad Mercatorem*, IV.
[2] P. L. XL, 159 ; *De octo Dulcitii quæstionibus* Lib. Unus, quæst. III.
[3] *De civitate Dei*, lib. XX, cap. XX, n. 3. (P. L. XLI, 688, 689).
[4] Voici le fameux passage de l'*Ambrosiaster* : « Resurgentibus ergo primi, qui in Christo mortui sunt, deinde nos qui vivimus, rapiemur una cum illis... obviam Christo in aera... in ipso enim raptu mors proveniet et quasi per soporem, ut egressa anima in momento reddatur. Cum enim tollentur morientur ; ut pervenientes ad Dominum, præsentia Domini recipiant animas ; quia cum Deo mortui esse non possunt. » (P. L. XVII, 450).
[5] *Retractationum* Lib. II, cap. 33 (P. L. XXXII, 644).

l'autre. S. Thomas la trouva plus sûre [1] ; Suarez, plus probable ; on vit même des commentateurs traiter de téméraire l'opinion des Pères. L'interprétation que nous défendons est donc, comme vous le voyez, un retour à la plus saine tradition [2].

Quid D'HÉNOCH ET D'ELIE ? — L'Ecriture (Gen. v, 24 ; II Reg. XI, 11 ; Héb. XI, 5) dit clairement qu'Hénoch et Elie ne sont pas morts. Echapperont-ils à la loi générale, seront-ils parmi les vivants qui seront seulement transformés ? Nous n'en savons rien ; nous pouvons même ajouter que l'opinion commune des Pères et des Théologiens n'est pas favorable à cette hypothèse. Basée sur Apoc. XI, 3-7 [3], elle enseigne qu'ils reviendront à la fin du monde pour réconforter les croyants, et leur tâche achevée seront mis à mort par l'Antéchrist [4].

Ad II. De grâce, ne faites pas comme certains scolastiques justement tancés par Suarez. Ne traitez ni d'hérétique ni de téméraire l'opinion de S. Paul. La Théologie de Vincent est loin d'être un auteur « omni exceptione major ; » et les rédacteurs de ce manuel ont sans aucun doute été imprudents en libellant leur thèse de la façon suivante : « Fides aperte docet omnes homines *nullo excepto* lege mortis detineri. » Voyez combien la Théologie de Tanquerey a été plus réservée ! Elle dit : « mortem esse omnibus hominibus *communem* tum Scriptura tum experientia testantur. » Vous avez bien lu « communem » et non pas « universalem. » Contre l'universalité de la mort, elle prévoit deux objections : d'abord les précédents d'Hénoch et d'Elie, et ensuite les assertions de S. Paul aux fidèles de Thessalonique et de Corinthe. Sans doute, elle incline, comme l'*Ambrosiaster*, à faire mourir et ressusciter immédiatement ceux qui vivront au moment de la parousie : « Plerique tamen theologi [5] tenent ipsos esse morituros et statim resurrecturos. » Néanmoins elle ne veut pas ériger ses préférences en règle de foi et elle conclut sagement : « Res incerta manet [6]. »

Ad III. Personnellement, et en conformité avec l'enseignement de S. Paul auquel cette formule a sans doute été empruntée (II Tim. IV, 1), nous préférons entendre par le mot « vivants » du Symbole des Apôtres ceux qui vivront au moment de la parousie et ne mourront pas. Avant ses hésitations sur le sort des vivants S. Augustin donnait la même explication de cet article du Symbole : « Ut non hic intelligamus vivos justos, mortuos autem injustos, quamvis judicandi sint justi et injusti ; sed vivos quos nondum exiisse, mortuos autem quos jam exiisse de corporibus, adventus ejus inveniet [1]. »

Ad IV. Vous n'avez pas le droit de sous-entendre, à la suite de *simul rapiemur*, cette incise : « après être nous aussi passés par la mort et ressuscités à notre tour. » Un tel sous-entendu serait contraire à la saine interprétation du texte, et n'aurait d'autre résultat que de substituer votre propre pensée à celle de l'écrivain sacré, si clairement manifestée dans plusieurs de ses Epîtres.

Ad V. Il n'est pas sûr que le « statutum est hominibus semel mori [2] » soit de S. Paul [3]. Le serait-il qu'il ne comporterait pas une contradiction aussi flagrante que vous semblez le supposer. La loi portée dans l'Epître aux Hébreux est une loi générale. Ne peut-elle pas, comme toute loi, souffrir quelques exceptions ? La loi du péché originel est universelle, et pourtant Marie n'en a-t-elle pas été affranchie ? Et vraiment, en comparaison des milliards d'êtres atteints par la loi de la mort, les quelques vivants qui y seraient soustraits lors de la parousie ne constitueraient-ils pas une bien infime exception ? Ne serait-ce pas le cas de redire l'axiome fameux : « Parum pro nihilo reputatur ? »

Q. — Le prêtre qui aurait interrompu une *neuvaine* de messes, après en avoir promis la célébration suivie, serait-il tenu à quelque chose ?

R. — Une neuvaine de messes ne peut certainement pas être comparée en tout à un trentain grégorien, parce que celui-ci peut revendiquer pour lui une promesse divine et une approbation de l'Eglise, tandis qu'il n'en est pas ainsi d'une neuvaine de messes. Néanmoins les neuvaines sont d'usage constant parmi les fidèles, et ont pour elles au moins des encouragements de la part des pasteurs de l'Eglise, et il est tout à fait à croire qu'elles bénéficient de faveurs particulières.

Cela posé, pour répondre à la question, nous devons partir de ce principe : Il y a dans les contrats tout ce dont les contractants conviennent entre eux explicitement ou implicitement, et il n'y a que cela. Alors il faut savoir si la personne qui a demandé une neuvaine de messes, tenait absolu-

[1] Cf. I-II, quæst. LXXXI, art. 1, ad 1; Comment. in IV Sentent. Dist. XLIII.

[2] Lire sur ce sujet PRAT, *La théologie de S. Paul*, t. I, p. 110 et 111.

[3] Ce passage de l'Apocalypse est très obscur. De nombreux commentateurs n'y voient qu'une allusion à la persécution en général.

[4] Cf. S. THOMAS, III P., quæst. XLIX, art. 5, ad 2. — SUAREZ, in 3ª partem Divi Thomæ, disp. 55, sect. I. — PEREIRA, Lib. III in Gen., quæst. 5. — RIBERA, in cap. XI Apoc. — ESTIUS, in Sentent. IV, XLVII, 10. — SANCTIUS, in Lib. IV Reg. dans le *Cursus Scripturæ Sacræ* de Migne, t. XI, p. 44-58.

[5] Les théologiens acceptent aujourd'hui plus communément l'opinion de la mort universelle. Le P. Prat croit que c'est en raison de ces paroles du Catéchisme du concile de Trente : « Huic sententiæ quæ asserit omnes morituros esse *nemine excepto* Ecclesiam acquiescere ipsamque sententiam magis veritati convenire. » Malheureusement, comme on pourra le voir dans Prat, la preuve d'autorité sur laquelle repose cette assertion est des plus fragiles. (Cf. Prat, *op. cit.*, t. II, p. 504, note 3).

[6] Tanquerey, *Theologia Dogmatica*, t. III, p. 693, 694.

[1] Cf. P. L. XXXIII, 872, 873 ; XL, 160.

[2] Notez bien qu'il y a dans l'Epître aux Hébreux *hominibus*, et non pas, comme disent trop souvent les prédicateurs, *omnibus hominibus*.

[3] La majorité des critiques contemporains attribue l'Epître aux Hébreux à un disciple de S. Paul. (Cf. *Manuel biblique* de Brassac, t. IV, p. 483-492).

ment à ce qu'elles fussent dites sans interruption aucune ; si elle l'a fait comprendre suffisamment au prêtre ; et enfin si le prêtre s'est engagé explicitement ou implicitement à ne pas les interrompre, et par là-même à les faire dire par un autre les jours où lui-même serait empêché.

Si la personne qui a demandé les messes n'a rien dit, sinon qu'elle voulait la célébration de neuf messes dites le plus tôt possible, et si le prêtre ne s'était engagé à rien de plus, nous ne voyons pas qu'il serait tenu à quelque chose, pourvu qu'il les ait dites le plus tôt possible moralement parlant ou selon les conventions.

Si au contraire le prêtre s'était engagé formellement à les dire sans interruption, ou même simplement à les dire le plus tôt possible, et que dans le premier cas il les eût interrompues, ou dans le second cas les eût retardées notablement, surtout sans raison valable, il serait certainement tenu à quelque chose. — Mais à quoi ? — Voilà ce qu'il n'est pas facile de définir strictement. Nous l'engagerions fortement à s'entendre avec la personne qui lui a confié la neuvaine, et alors ce serait entre eux comme un nouveau contrat remplaçant ou complétant le premier. Si ce parti était impossible, il faudrait apprécier les choses moralement et par le simple bon sens ; et nous serions porté à croire qu'une messe dite en plus pourrait généralement suffire. Il y a même des cas où il pourrait suffire, du moins si les messes étaient demandées pour un défunt, de faire un chemin de croix et d'en appliquer les indulgences au défunt ; ou si c'était pour obtenir quelque grâce particulière, d'ajouter cette intention comme intention secondaire aux messes que l'on dirait, jusqu'à ce qu'on crût raisonnablement avoir satisfait à son obligation.

Q. — Faut-il inquiéter une personne âgée qui, sans raison, a beaucoup favorisé, de la main à la main, quelques-uns de ses enfants aux dépens des autres, de telle manière que sa conscience en est troublée ? Elle pourrait encore compenser, au moins par testament et peut-être de la main à la main.

R. — Nous ne croyons pas que cette personne ait péché contre la justice, car elle est bien la maîtresse de ce qui est à elle. Si elle le dépense en frivolités ou en mauvaises spéculations, elle ne pèche pas contre la justice, pourvu qu'elle puisse accomplir ce qu'elle doit strictement à ses enfants en vertu de la loi naturelle. Elle peut sans pécher contre la justice faire des dons même assez considérables à des amis et même à des étrangers, et à plus forte raison à des enfants, qui doivent lui être bien plus chers que des étrangers. — On dit bien qu'elle l'a fait sans raison. C'est cependant assez rare qu'une mère, quand elle fait des dons à ses enfants, n'ait pas quelque raison. Néanmoins, quand ce serait absolument vrai, cela ne constituerait pas un péché contre la justice.

Mais elle peut très bien avoir péché d'une autre manière, par exemple contre la charité, si par ces dons assez considérables et faits sans raison, elle a suscité entre ses enfants des jalousies, des discordes, des inimitiés et même des haines ; et en cela elle pourrait être blâmable.

Nous ne supposons point que par ces dons elle ait entamé la part due d'après la loi à ses autres enfants ; d'autant plus que ce qu'elle a d'argent entre les mains, et qu'elle peut dépenser à son gré, n'entre pas généralement dans la part due d'après la loi aux enfants. D'ailleurs, des auteurs sérieux, tels que Génicot, pensent que le père ou la mère qui entamerait la part réservée par la loi aux enfants ne pècherait pas contre la justice commutative, et par là-même ne serait pas tenu à restitution, mais seulement contre la justice légale, et par là-même ordinairement ne ferait qu'un péché véniel, et même n'en ferait aucun s'il avait une raison suffisante pour agir ainsi.

Quoi qu'il en soit, nous engagerions au moins fortement cette personne qui, *sans raison*, aurait fait des dons considérables à quelques-uns de ses enfants de préférence aux autres, à faire également à ceux-ci des dons manuels à peu près équivalents, afin d'éviter toutes les jalousies et les inimitiés dans la famille. Nous préférerions les dons manuels aux dons testamentaires, qui, eux aussi, pourraient susciter des querelles et des haines. Cependant si elle ne pouvait pas donner assez de la main à la main à ceux qui ont moins reçu que les autres, elle pourrait les avantager par testament ; mais alors nous lui conseillerions, pour que la paix ne soit pas troublée, d'expliquer les raisons qui la font agir de la sorte.

Q. — Manque-t-il à son *vœu* d'obéissance ou seulement à la *vertu* le religieux qui n'obéit qu'extérieurement, en maugréant même intérieurement ? La faute peut-elle être grave ?

R. — Le vœu d'obéissance religieuse, comme vœu, n'oblige généralement qu'à faire ce qui est commandé selon la règle, au nom de l'obéissance ou au nom de N.-S., par le supérieur général, ou par le supérieur local quand les constitutions de l'Ordre lui donnent explicitement ou implicitement le pouvoir de commander ainsi. Alors, s'il y a désobéissance formelle, le péché est généralement grave, parce qu'on ne peut guère supposer qu'un supérieur commanderait ainsi pour des choses de légère importance. Cependant, si le religieux faisait en substance ce qui est commandé et n'en omettait qu'une faible partie, le péché ne devrait être que véniel. — Le Pape, et dans les Instituts diocésains l'évêque ou celui qui le remplace, ont le droit aussi de commander au nom de la sainte obéissance.

Si le supérieur se bornait à dire : « Faites cela, je vous l'ordonne, » il n'y aurait généralement que péché véniel à ne pas obéir.

Il y aurait encore péché mortel contre le vœu d'obéissance, s'il y avait chez le religieux mépris formel de l'autorité ; ou bien s'il répondait insolemment à son supérieur : « Non, je ne le ferai

pas, » ou quelque chose d'équivalent, et s'entêtait dans cette résistance, d'autant plus qu'alors il serait difficile qu'il n'y eût pas mépris de l'autorité, ou scandale, et un scandale grave causé par la désobéissance constituerait aussi un péché mortel. — Quelques auteurs admettent enfin, et à juste titre, croyons-nous, que le religieux qui quitterait absolument, sans permission aucune, le poste où il a été envoyé, pècherait gravement contre le vœu d'obéissance.

Il suit de là que le vœu d'obéissance n'oblige par lui-même qu'à l'acte extérieur d'obéissance, et que celui qui obéirait en maugréant, ne pècherait pas contre le vœu, mais seulement contre la vertu, qui, elle, atteint et règle surtout l'intérieur. Mais alors, généralement du moins, la faute ne serait que vénielle; pour qu'elle fût mortelle, il faudrait ou qu'elle fût accompagnée de mépris formel de l'autorité comme autorité, ou bien qu'elle donnât un scandale grave qui pût nuire notablement au bon ordre de la communauté.

Q. — Quelle conduite tenir avec un alcoolique qui, uniquement par haine du prêtre, l'a giflé et en aurait fait davantage sans l'intervention de quelques personnes ? Est-il atteint par la IIe excommunication *Violentas manus...?* Si avant de mourir il ne fait pas la réparation nécessaire, doit-on lui refuser la sépulture ecclésiastique ?

R. — Un alcoolique qui, uniquement par haine du prêtre, se livre sur la personne d'un clerc à des voies de fait graves, *peut* certainement encourir la censure édictée par le canon *Violentas manus*. Car le fait qu'un homme est habituellement alcoolique n'empêche nullement qu'il puisse accomplir certains de ses actes avec un volontaire parfait : seule la passion actuelle de l'alcool, ou, s'il est prouvé qu'elle existe, la folie alcoolique peut diminuer ou détruire ce volontaire.

Si donc l'alcoolique dont on nous parle était *sui compos* lorsqu'il a frappé le prêtre, et que les autres conditions requises par le droit soient vérifiées, il n'est pas douteux qu'il ait encouru l'excommunication.

Partant, la sépulture ecclésiastique doit lui être refusée, s'il n'a pas été absous avant de mourir. Mais notre correspondant fera bien de soumettre le cas à son Ordinaire, et de ne pas prendre sur lui seul la responsabilité d'une aussi grave décision.

Il nous dit que cet individu a frappé le prêtre uniquement par haine. Nous supposons qu'il s'agit d'une haine réfléchie, voulue, par conséquent d'un acte prémédité. Car s'il s'agissait d'un mouvement passionnel éclatant brusquement, sa violence pourrait singulièrement diminuer le volontaire et, de ce chef, la censure pourrait ne pas être encourue. On sait en effet que si la passion antécédente diminue le volontaire, et même, parfois, le supprime totalement, la passion conséquente en manifeste au contraire la force et l'intensité.

ACTES DU SAINT-SIÈGE

Le no 19 des *Acta* (15 octobre) renferme une Lettre apostolique, un décret du Saint-Office (section des Indulgences), des nominations d'évêques par la Consistoriale et la Propagande, un décret de la S. C. des Affaires ecclésiastiques extraordinaires, un jugement de la Rote et trois Lettres de la Secrétairerie d'Etat.

Actes de S. S. Pie X

Lettre apostolique. — 7 septembre 1912. — Concession d'une indulgence partielle *toties quoties* de 300 jours, applicable aux défunts, aux fidèles du Mexique qui réciteront l'une ou l'autre des deux invocations suivantes en l'honneur de N.-D. de la Guadeloupe : « Virgen de Guadalupe, Reina de Mexico, salvadnos. — Santa Maria de Guadalupe, Esperanza nuestra, salva a nuestra patria. »

St-Office (Section des Indulgences)

29 août 1912.

La prière Obsecro te, dulcissime Domine, *après la messe, est enrichie d'une indulgence semblable à celle de la prière* Sacrosanctæ *après l'office.*

Quod jam superiori tempore a plurimis spectatæ pietatis sacerdotibus actum apud apostolicam Sedem reperitur, nunc iterum innovatum est, ut nimirum supplices exhiberentur preces, ad obtinendam in favorem recitantium, post Missæ Sacrificium celebratum, vulgatam devotissimam orationem *Obsecro te, dulcissime Domine* etc., remissionem defectuum et culparum in eo litando ex humana fragilitate contractarum : quemadmodum a s. m. Leone Pp. X pro recitantibus orationem *Sacrosanctæ* etc. post divinas Laudes indultum est. Has preces, in audientia R. P. D. Adsessori S. Officii die 29 augusti 1912 impertita, humiliter porrectas Ssmus D. N. Pius div. prov. Pp. X peramanter excepit, et concedere dignatus est ut sacerdotes omnes, præfatam orationem post oblatum divinum Mysterium recitantes, optatam, ut supra, remissionem, rite dispositi, ac, nisi impediantur, genuflexi, consequi valeant ; simulque declaravit, Indulgentiam trium annorum, a s. m. Pio Pp. IX, die 11 decembris 1846, prædictæ orationi adnexam, in suo robore permanere. Præsenti in perpetuum valituro absque ulla Brevis expeditione. Contrariis quibuscumque non obstantibus.

M. Card. Rampolla.

† D. Archiep. Seleucien., *Ads. S. O.*

ORATIO

Obsecro te, dulcissime Domine Jesu Christe, ut Passio tua sit mihi virtus, qua muniar, protegar atque defendar : vulnera tua sint mihi cibus potusque, quibus pascar, inebrier atque delecter : aspersio Sanguinis tui sit mihi ablutio omnium delictorum meorum : mors tua sit mihi gloria sempiterna. In his sit mihi refectio, exsultatio, sanitas et dulcedo cordis mei. Qui vivis et regnas in sæcula sæculorum. Amen.

S. C. des Affaires ecclés. extraord.

12 octobre 1912.

Condamnation des pensions accordées au clergé par la République portugaise

Ex audientia Ssmi die 12 octobris 1912

Cum quæstio sanctæ Sedi proposita sit de pensionibus in Lusitania e publico ærario vi iniquæ

legis *de Separatione* clero assignatis, beatissimus Pater, exquisita prius sententia peculiaris cœtus Patrum Cardinalium e S. Congregatione pro Negotiis Ecclesiasticis extraordinariis, referente me infrascripto ejusdem S. Congregationis Pro-Secretario, declarandum esse jussit : prædictam legem, jam Litteris encyclicis *Jamdudum* diei XXIV maii anni proxime elapsi sollemniter damnatam, ab omnibus esse rejiciendam ; item improbandum esse recens Reipublicæ decretum diei X julii hujus anni, quod episcoporum auctoritatem lædit, curionesque, qui pensiones accipiant, in sacro ipso munere perfungendo ab obedientia erga legitimos præpositos suos avertere ac jurisdictioni civilis potestatis injuste subjicere nititur ; sacri ordinis viros, qui eisdem pensionibus a Gubernio oblatis mira constantia magnoque animo renuntiarunt, summis laudibus decorandos ; eorum vero qui, egestate forte impulsi, ad quam iniqua lege misere redacti sunt, ad vitam sustentandam illas acceperint, cum hoc tamen apud fideles Lusitanos, ob singulares temporis, loci ac personarum conditiones, multum habeat offensionis, officium esse ut scandalum amoveant, qua de re stent mandatis episcopi.

Et ita Sanctitas Sua publicari et servari mandavit, contrariis quibuslibet minime obfuturis.

Datum Romæ, e Secretaria ejusdem sacræ Congregationis, die, mense et anno prædictis.

EUGENIUS PACELLI, *Pro-Secretarius.*

S. Rote Romaine

28 juin 1912, *Lyon.* — La Rote déclare : *Non constare de nullitate matrimonii* entre les époux Félix Rognin et Julie Saillet, nullité prononcée en première instance par la Curie de Lyon, *ex capite vis et metus,* parce que la jeune fille avait été poussée au mariage par sa mère.

Voici les considérants de droit :

In jure. — Ex celebri capite *Cum locum, 14, De sponsalibus* in libro 4° Decretalium, nec non ex capitibus 15 et 28 ejusdem tituli, deducunt Doctores per metum gravem, injuste a causa libera incussum ad extorquendum consensum matrimonialem, matrimonium, saltem jure ecclesiastico, dirimi. Sufficit quod metus relative gravis sit, seu quod talis sit pro metum patiente, qui credit, non vana quadam æstimatione sed serio, malum grave sibi imminere cui difficulter omnino occurrere potest.

Potest etiam matrimonium irritare metus reverentialis, seu « futuri mali existimatio, quod ab his metuimus in quorum potestate sumus » (D'Annibale, vol. 1, n. 138, not. 16), quotiescumque nimirum dici potest metum reverentialem patientem imperio coactum patris, domini, etc., matrimonium contraxisse (D'Annibale, vol. 1, n. 138, not. 16 ; Sanchez, *De matr.*, lib. 4, disp. 6, n. 7, 11, 12, 13, 14 ; Reiffenstuel, III, tit. 31, num. 115 ; Coscius, *De sep. thori,* lib. 3, cap. 4, n. 67). Hæc doctrina cohæret cum illa quæ passim ab Auctoribus traditur, metum nempe reverentialem non obstare validitati consensus, quippe qui de sua natura tantummodo levis est et bonis substantialibus matrimonii non opponitur. Invitus enim non facit, qui ideo facit ut morem alterius gerat (D'Annibale, *l. c.).* Nec inexperta puella, quæ, fidens amori, experientiæ et prudenti judicio patris, nec non desiderio ac proposito ejusdem felicitati suæ prospiciendi, malit sponso ab illo delecto, etsi aliquantulum sibi inviso, adhærere, quam alium virum sibi eligere, dicenda est gravem coactionem subiisse. Imo tenentur filii petere parentum consilium, licet idem sequi non obligentur. Ait Sanchez, lib. 4, disp. 23, n. 12 in fine : « Ad 3 dic tantum probare, esse valde honestum sequi parentum consensum, et esse præceptum petere (eorum) consilium ». Parentes vero consilia data urgere possunt, etiam modica coactione adhibita, ut idem auctor docet, lib. 4, disp. 22, n. 5 : « ...Potest enim pater increpatione paterna cogere filium ad certum matrimonium. Sic tenet Goffredus ...ubi hæc ait, non potest pater absolute cogere, sed modica coactione, scilicet, increpatione paterna. Idem docent, etc. »

Ideoque, ut metus reverentialis dicatur gravis, generatim requirunt Auctores ut sit qualificatus, seu ut habeat aliquid adjunctum, verbera, nimirum, aut minas, aut preces instantes et importunas.

In casu rariori metus reverentialis gravis esse potest sine tali adjuncto, quando nempe indignatio diuturna parentum apprehenditur a metum patiente tanquam malum grave, quod aliter evitare nequit nisi consentiendo matrimonio ab iisdem imposito. Ut vero probetur in foro externo, ejusmodi debet esse circumstantiarum complexus, ut explicari nequeat nisi per absolutam coactionem (V. Gasparri, vol. 2, n. 942, ed. 1904 ; Wernz, n. 264, ed. 1911 ; D'Annibale, l. c. ; Sanchez, lib. 4, disp. 6, n. 14, 15).

In æstimandis hujusmodi circumstantiis, ex quibus innotescere potest utrum pars metum passa putaverit sibi imminere malum grave difficulter evitandum, ratio habenda est sexus ejusdem, indolis, educationis ; indolis quoque et morum inferentis metum, atque amborum ad invicem relationum, ut monet Instructio S. Officii diei 20 junii 1883, n. 35, 36.

Secrétairerie d'Etat

1° 14 septembre 1912. — Lettre à M. l'abbé Lenert, curé de Saint-Nicolas du Chardonnet, à Paris, pour ses deux volumes de *Conférences* sur les erreurs contemporaines.

2° 20 septembre. — Lettre à Mgr Meunier, évêque d'Evreux, au sujet du Congrès diocésain de Pont-Audemer (6-9 octobre).

3° 20 septembre. — Lettre au même à l'occasion du Congrès eucharistique de Louviers (19-22 octobre).

L' « AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

CHANOINE MARTEL, aumônier à Hyères. Dominicales *en cinquante-deux instructions tirées des Evangiles de tous les Dimanches de l'année* **et suivies de plusieurs tables, à l'usage des Prédicateurs. Deux beaux vol. in-12 d'ensemble 834 p., 7 f. 50. — La Pénitence, pour le temps de l'Avent et du Carême. In-12 de 500 p., 3 f. 50. — Le Temps de Carême. In-12 de 476 p., 3 f. 50. — Arras, libr. Brunet.**

« M. le chanoine Martel, écrit M. Vigouroux, s'est proposé d'apporter la semence divine toute préparée à ses frères dans le sacerdoce. Après avoir consacré de longues années à l'étude de la Sainte Ecriture, des Pères, des théologiens et des auteurs ascétiques, après avoir butiné comme l'abeille de fleur en fleur, il vient offrir aux prédicateurs ces rayons de miel, ou ce *florilegium,* ces matériaux de choix qui leur permettront d'élever un édifice solide et durable, en se les appropriant, et en les

façonnant à leur guise, de manière à répondre aux besoins de ceux pour qui ils travaillent. »

L'autorité de M. Vigouroux nous dispenserait de rien ajouter, cependant nous croyons devoir signaler la manière forte et originale de l'auteur. Elle paraît s'inspirer de la méthode de S. Thomas dans la *Somme*. L'illustre docteur énonce une proposition qu'il appuie sur l'Ecriture et qu'il développe ensuite avec toutes les ressources de la raison théologique, qui résume la pensée des Pères.

M. le chanoine Martel établit de même son point de doctrine, puis il le développe en le prouvant par l'Ecriture, et en enrichissant ses raisons des paroles et des aperçus des Pères. Il n'avance rien qui ne s'appuie sur l'Ecriture ; il n'expose rien qui ne reproduise la doctrine et les sentences des Pères.

Ses auteurs favoris sont S. Augustin, S. Jean Chrysostome et S. Bernard.

C'est la vraie manière. Le prédicateur en effet ne tire pas de son propre fonds ce qu'il enseigne, mais du fonds inépuisable de l'Evangile et de la Tradition. Il ne prêche pas sa propre parole, mais la parole de Dieu, *verbum Dei*, qui est la vérité, et à laquelle Dieu attache une grâce particulière. Ce qui manque le plus au prêtre qui enseigne, ce sont les divins matériaux, les seuls qui produisent une œuvre solide ; car la parole des hommes, disait S. Paul, n'opère pas dans les âmes. Ici il y a abondance de matériaux riches et bien choisis, il ne restera qu'à les mettre en œuvre.

Le lecteur goûtera particulièrement, dans les *Dominicales*, les instructions sur la *Langue*, la *Parole de Dieu*, la *Paix* et les *Louanges de Dieu*.

Les *Tables* sont précieuses, parce qu'elles sont un résumé fidèle et assez étendu des instructions, surtout celles de la *Pénitence*.

La *Pénitence* et le *Temps de Carême* ont reçu la haute approbation de Mgr Mignot, qui déclare que « ces pages pieuses et édifiantes offrent aux lecteurs des instructions absolument pénétrées de l'esprit chrétien, et par là très propres à entretenir l'esprit de foi et à développer une piété solide dans les âmes qui les méditeront avec attention. »

Mgr Lobbedey, évêque d'Arras, écrit à l'auteur au sujet des *Dominicales:*

« Une chose surtout me plaît dans votre travail, elle en constitue le principal mérite, elle en garantit le meilleur fruit ; c'est que vous expliquez l'*Ecriture par elle-même*, et que pour mettre un point de doctrine dans tout son jour, vous ramenez sur lui tous les rayons de lumière épars dans le saint livre. Les paroles des Pères comme S. Ambroise, S. Jean Chrysostome, S. Augustin ne font qu'ajouter des clartés qui viennent elles-mêmes de Dieu. »

S. Jérôme parlant de ses propres ouvrages écrivait à S. Paulin qu'il ne prétendait point être un infaillible docteur : « Je promets un compagnon, ajoutait-il, et non un maître. Il sera donné à qui demande, on ouvrira à qui frappe, celui qui cherche trouvera. Apprenons sur la terre les vérités dont nous conserverons la science dans le ciel. » Cette lettre a inspiré M. le chanoine Martel qui termine en effet sa préface par ces belles paroles : *Discamus in terris quorum nobis scientia perseveret in cœlo.*

Theologia moralis fundamentalis, auct. Al. Sweens, professeur au séminaire de Haaren, près d'Oistenvijk (Hollande). — Un vol. in-8 de 514-XVIII pages. — Chez l'auteur.

Il paraît difficile de faire du nouveau sur cette matière des « principes fondamentaux de la Théologie morale, » qui a déjà été, surtout dans ces derniers temps, excellemment traitée en des monographies justement célèbres. Au surplus, l'auteur ne semble pas avoir eu cette prétention, que son livre, il faut bien l'avouer, ne justifierait pas. Mais, pour classique et peu inédite que soit cette Théologie fondamentale, elle présente cependant des caractéristiques saillantes qui la recommandent à l'attention des moralistes. Elle est d'abord rédigée dans une langue merveilleusement claire et soucieuse des précisions, ce qui n'est pas un mince mérite. De plus, il convient d'y louer très spécialement l'ordre parfait qui y règne, à tous points de vue, dans les idées, dans le choix du plan, dans la disposition typographique. Et voilà qui en rend la lecture facile, donc agréable et de bon profit.

Sur la question de la formation de la conscience *in dubio*, l'auteur est équiprobabiliste, très nettement, un peu trop même, à notre avis. Nous voulons dire qu'il aurait pu davantage insister sur une conclusion qui semble réunir de plus en plus les suffrages des auteurs contemporains, à savoir qu'il n'y a pas, *pratiquement* parlant, de différence appréciable entre l'équiprobabilisme un peu largement entendu et le probabilisme dit modéré. L'un et l'autre, quoi qu'il en soit des raisonnements spéculatifs sur le terrain des idées pures, sont, en effet, bien près de s'accorder sur la manière d'entendre l'opinion *solide probabilis*, assez probable pour contrebalancer prudemment l'opinion *probabilior* opposée.

L'auteur met en relief éclatant la preuve de l'équiprobabilisme tirée de la sympathie qu'a montrée l'Eglise pour S. Alphonse de Liguori. C'est très bien ; rien à dire à cela. Mais il eût été bien, aussi, de mettre sous les yeux du lecteur les faits historiques, non moins certains, ni moins suggestifs, où se trouvent accusées les sympathies de l'Eglise pour le probabiliorisme et le probabilisme. Nous ne croyons pas, pour notre part, qu'il y ait, de ce chef, aucun argument exclusif et sérieux à présenter en faveur d'un système au nom des sympathies de l'Eglise. En tout cas, sur ce point-là, il nous semble que le probabilisme au moins se défend très bien des attaques de ses adversaires qui font appel à l'autorité de l'Eglise en faveur de l'équiprobabilisme.

On est un peu surpris de trouver dans un livre de « morale fondamentale » les traités *de 3° et 4° Decalogi præcepto*. L'auteur a dû avoir ses raisons d'insérer dans son programme cette matière qui lui est manifestement étrangère. Nous le constatons, sans lui en faire autrement reproche. Après tout, *quod abundat non vitiat*.

Au demeurant, l'ouvrage de M. Sweens mérite certainement d'occuper une place honorable parmi nos bons traités classiques de Théologie morale fondamentale. Il est très fouillé, fort bien ordonné et suffisamment complet. C'est plus qu'il n'en faut pour que nous le recommandions, comme un très bon livre, à l'attention de nos lecteurs.

La France sous la Monarchie constitutionnelle (1814-1848), par G. Weill, prof. à l'Université de Caen. — In-12 de 311 p., 3 f. 50. — Paris, Alcan.

Lamartine et la Flandre, par Henry Cochin. — In-8 écu de XXVII-442 p., 8 gravures hors texte, 5 f. — Paris, Plon.

I. — Une première édition du livre de M. Weill avait paru déjà il y a dix ans. Mais les travaux d'histoire contemporaine vieillissent vite ; et la nouvelle édition d'aujourd'hui a été rajeunie et retouchée dans toutes ses parties.

Ce n'est pas un simple résumé de l'histoire des trois règnes que la France a connus de 1814 à 1848. C'est un tableau d'ensemble de toute la vie

française au cours de ces trente-quatre années : — le gouvernement d'abord et la vie politique, — mais aussi la vie sociale, salons, bourgeoisie, fonctionnaires, étudiants, distractions, vie de province, peuple : ouvriers et paysans : — mouvement religieux ; — mouvement économique ; théories économiques et sociales ; — lettres, arts et sciences.

La matière embrassée dans ces 300 pages est immense : un coup d'œil sur l'index alphabétique des noms propres permet de s'en rendre compte tout de suite. Mais M. Weill est un maître dans l'art des raccourcis. Son chapitre le moins heureux est celui qui est consacré au mouvement religieux sous la Restauration. Il a, dans un ou deux de ses précédents ouvrages, des coups d'œil pénétrants et perspicaces sur les choses catholiques de notre temps ou de la génération qui nous a immédiatement précédés. A distance il s'en faut qu'il témoigne de la même clairvoyance : les faits qu'il allègue, pour cette période de 1815 à 1830, ne sont pas représentatifs, ou bien sont mal encadrés, présentés sous un jour qui n'est pas le vrai, et laissent une impression fausse ou tout au moins confuse. Nous ne goûtons certes pas plus que lui la politique religieuse de la Restauration. Nous la goûtons bien moins encore, parce que nous sommes fils de l'Eglise et que nous savons combien l'Eglise dans notre pays a souffert de cette politique. Mais M. Weill part d'autres principes que nous : il avait su, pour des événements plus rapprochés de nous, comprendre notre point de vue ; pour ces événements plus distants, il n'est pas au point, et il lui était difficile de s'y mettre. Le tableau, dans son ensemble, n'en reste pas moins remarquable et se lit avec agrément et profit.

II. — C'est un poétique épisode de notre vie politique au début du règne de Louis-Philippe que nous raconte M. Henry Cochin.

Lamartine député de la Flandre ! Qui s'en souvenait ? Et qui se fût avisé que le poète, qui à la Chambre entendait siéger au plafond, était allé quérir un mandat parmi cette population honnête, pratique, positive, du pays flamand ?

Lamartine a été député de Bergues (nous dirions aujourd'hui : seconde circonscription de Dunkerque) pendant près de six ans (1833-1838). Voici comment cela se fit. Il avait une sœur mariée à Hondschoote ; il lui avait fait plusieurs visites déjà, s'était fait aimer, comme partout... En 1831, sa famille pose sa candidature. Il accourt (premiers jours de mai), ouvre la campagne électorale, est empoigné, écrit à Virieu (15 mai) que c'est « le plus bel arrondissement de France ! » — Tout cela, pour aboutir à un échec : il est battu (6 juillet).

Sans rancune (il n'en a jamais eu), il s'en va, disant bravement : « Je serai élu en Flandre quand je voudrai, à la première occasion ». Il ne croyait pas si bien dire : dix-huit mois après, il était en Orient, tout au deuil de sa fille qu'il vient d'ensevelir à Beyrouth, quand on lui apprend qu'il a été élu à Bergues, au scrutin du 7 janvier 1833... Un instant il est tenté de refuser : qu'a-t-il à faire de la terre maintenant et de ses vanités ?... Mais, contre cet accès de découragement, de désespoir paternel, son bon ange veille, et il accepte : la Flandre va lui offrir le meilleur remède à sa douleur : l'action, la tribune, la vie.

Les années qui suivent, ses années de député flamand, ont été la meilleure partie de sa vie politique. Nous avons dit ailleurs ce qu'elle fut. Puis, voilà qu'en l'automne de 1838 ses compatriotes, les vendangeurs du Mâconnais, lui offrent une candidature, et le seigneur bourguignon revient au pressoir. Il abandonnait la Flandre comme il eût fait d'une simple Graziella. La Flandre pleura ; lui aussi. La Flandre, plus tard, quand le grand poète se débattra dans un abîme de détresse, lui versera généreusement l'aumône. Et aujourd'hui encore, le souvenir de Lamartine député n'est pas perdu dans la plaine flamande ; c'est la seule candidature d'antan dont le nom éveille quelque chose : « Je l'ai souvent éprouvé, tandis que, depuis des années, je prenais plaisir, au jour le jour, à poursuivre l'enquête qui se termine ici », dit M. Henry Cochin, qui représente depuis 1893 la même circonscription que Lamartine et qui porte avec une parfaite bonne grâce un héritage électoral aussi glorieux.

Ce Lamartine candidat en Flandre est la séduction même. M. H. Cochin avoue qu'il ne connaît pas, dans toute cette vie, de chapitre où le héros apparaisse aussi vivant : — « Il me semble y rencontrer un Lamartine charmant, magnifique et simple, vainqueur et joyeux, le front haut mais le rire aux lèvres et la main tendue, un grand homme et un bon enfant, un philosophe et un poète, mais en même temps un gentilhomme campagnard de la vieille France. — Ce Lamartine-là ne m'était pas connu avant que je l'eusse poursuivi pas à pas chez ses bons électeurs de Flandre. »

Le Théâtre d'Ibsen, par W. Berteval, docteur ès-lettres de l'Université de Paris. — Ames modernes, par Henry Bordeaux. — Femme et Poète. *Elisabeth Browning*, par Mme W. Nicati. — Vol. in-12 de XIV-315, XXXII-450, et 354 p., à 3 fr. 50. — Paris, Perrin.

I. — M. Berteval prend pour épigraphe ce mot d'Ibsen lui-même : — « Pour bien comprendre mon œuvre, il faut en lire les parties dans leur ordre chronologique. » C'est qu'en effet chacune des pièces d'Ibsen est la chronique de son âme pendant une certaine période ; chacune est en relation avec celles qui la précèdent et celles qui la suivent.

Et Ibsen, en disant cela, pensait peut-être au public français, à qui ses pièces ont été présentées dans un désordre extrême, sans le moindre souci de la chronologie.

C'est pourquoi M. Berteval s'est mis à analyser et étudier chronologiquement toutes les pièces du fameux dramaturge, en tout vingt-deux, depuis *Catilina*, qui est de 1850, jusqu'à *Quand nous nous réveillerons d'entre les morts*, qui est de 1899.

Besogne utile sans doute, qui facilitera l'intelligence d'Ibsen. Est-ce à dire que nous allons tous « bien comprendre » cette œuvre touffue ? Non point certes si vite. Bien des points d'interrogation se poseront encore.

Ibsen, par exemple, croyait-il en Dieu ? M. Berteval voudrait répondre oui ; mais l'ibséniste fervent qui a écrit la Préface de ce livre, M. le comte Prozor, maintient que non : « Le Divin, pour Ibsen, dit-il, c'est l'Homme dans son épanouissement suprême. » — Et cet Homme dont parle Ibsen, « incarnation de la volonté, et, par elle, souverain du monde, n'est pas le produit suprême des forces de la nature » (par où l'on voit que le monisme de Ibsen n'a rien à voir avec celui de Hæckel), mais « l'archétype préexistant à l'évolution naturelle et sociale, l'idéal qui vit en chacun de nous, mais que nous n'apercevons hors de nous que déformé par les contingences de la vie. »

Ce qui peut faire illusion sur la croyance d'Ibsen en Dieu, ce qui permet de découvrir dans le sentiment qui anime son œuvre un élément religieux, — c'est la préoccupation où on le voit sans cesse d'une force universelle dans le sens de laquelle il semble avoir conscience d'agir lui-même,

— et c'est encore l'intérêt qu'il prenait, dans ses dernières années, à écouter la lecture de quelques écrits émanant de la Société théosophique de Madras. Ajoutez enfin que l'occultisme travaillait fortement sa pensée... Tout cela peut témoigner d'un certain vague dans son âme, d'aspirations confuses vers autre chose que ce qui se voit : mais cet autre chose ne ressemble guère à ce que nous appelons le surnaturel ; et la formule de M. le comte Prozor ne nous déplairait pas, qui, après avoir dit que le *surnaturel* est étranger à Ibsen, ajoute que, « en revanche, il croit au *subnaturel* ».

Mettons qu'il n'était pas athée, puisqu'il ne niait rien ; mais il n'affirmait rien non plus. — « Je ne fais que poser des questions, a-t-il dit lui-même ; ma mission n'est pas de répondre. »

Sur ce scepticisme pratique d'Ibsen, le docteur Junglas nous racontait l'autre jour, dans les *Monatsblätter* de Cologne *für den kathol. Religionsunterricht,* une anecdote typique. Un jour que, dans un cercle d'amis, Ibsen exposait que le monde ne pourrait s'améliorer que le jour où chacun pourrait réaliser son individualité : — « Mais alors, lui dit-on, c'est Bismarck qui doit être votre idéal ? — Non, fait Ibsen (qui était très danophile), un homme comme Bismarck est à combattre absolument, parce que c'est un oppresseur des autres individualités. — Mais n'y a-t-il pas là une contradiction ? » lui objecte-t-on.

Alors Ibsen, souriant d'un air satisfait et finaud, verse à son interviewer un verre de champagne, et lui dit : « Etes-vous jamais allé au bout d'une pensée quelconque, sans vous heurter à une contradiction ? »

On a, dans ce mot, le secret de toutes les contradictions d'Ibsen, et des contradictions de beaucoup d'autres personnages dont la pensée, ne partant pas de Dieu et n'aboutissant pas à Dieu, ne peut que tourner dans un labyrinthe de contradictions perpétuelles.

II. — Ibsen est le sujet du premier chapitre (p. 1-60) du livre de M. H. Bordeaux, *Ames modernes:* pages fines, fouillées, pénétrantes, où l'on voudrait plus de sévérité (comme dans le reste du volume) et où M. Bordeaux en eût mis davantage en effet si ces pages étaient d'hier.

Elles ne sont pas d'hier. Elles remontent à près de vingt ans. M. H. Bordeaux en donne une nouvelle édition, accrue de trois études nouvelles qui remontent à une date aussi antique mais qu'il n'avait pas publiées alors, les jugeant peut-être moins personnelles et trop encombrées de citations.

Œuvre de jeunesse donc. M. H. Bordeaux avait vingt-deux ans. Le défenseur de la famille française n'avait pas encore fait choix du terrain où depuis il s'est installé si magnifiquement. Et n'ayant pas de « chez soi » littéraire ou philosophique, il se promenait un peu de tous côtés, il étudiait tout, il voulait connaître tout, il comprenait tout, il s'intéressait à tout, à l'individualisme d'Ibsen, à l'exotisme et à la passion de la jeunesse de Loti, au dilettantisme de Jules Lemaître (le Jules Lemaître d'avant 1898), au scepticisme élégant d'Anatole France (devenu beaucoup moins élégant depuis), à la joie de l'art de José-Maria de Hérédia, au cosmopolitisme et à l'inquiétude d'âme de Paul Bourget (dont l'inquiétude a fait place ensuite à des convictions profondes et agissantes), au pessimisme d'Edouard Rod, à la lutte, chez Vogüé, entre l'incertitude métaphysique et le goût héréditaire de la tradition.

Tout cela est fort intéressant. Encore une fois, M. H. Bordeaux ne l'écrirait plus aujourd'hui de la même encre : — « J'ai gardé le goût des longues promenades, dit-il dans sa nouvelle préface, mais je sais que je rentrerai chez moi. Les génies étrangers ne me posséderont plus, et je ne saurais m'intéresser aux idées qui obscurcissent la vue et empêchent d'apercevoir les humbles réalités, ni aux sentiments anarchiques qui détruisent les pays et les races. »

Mais, telles qu'elles sont, et outre leur rare mérite analytique, ces pages ont pour nous valeur de mémoires. Elles reflètent l'état d'âme, non pas seulement de M. H. Bordeaux, mais de la jeunesse bien pensante d'il y a vingt ans, indécise, flottante, ne voyant pas très clair sur son chemin. Et du même coup elles nous permettent de mesurer le progrès réalisé depuis : notre jeunesse d'aujourd'hui a des principes, et des guides autrement lumineux et fermes qu'en ce temps-là.

III. — *Femme et poète,* c'est bien ce que fut en effet Elizabeth Barrett.

A trente-neuf ans, en 1845, elle était poète, et très grand poète, en possession de la gloire... Que lui manquait-il ? Robert Browning.

Elle était volontiers malade, souffreteuse, mélancolique, passant sa vie, à Londres, sous la tutelle d'un père qui semble avoir été un terrible bonhomme. Et elle écrivait des poèmes en l'honneur de sa tristesse.

Un beau jour de janvier 1845, elle reçoit une lettre de Robert Browning : — « J'aime vos vers de tout mon cœur, chère miss Barrett... » Il ne peut encore aimer que ses vers : ils ne se sont jamais vus. Il est poète, lui aussi, bien moins grand poète qu'elle ; il restera fameux surtout par son obscurité extraordinaire et par sa haine farouche et inintelligente du catholicisme. Et il est moins âgé qu'elle de six ans, étant né en 1812 (l'Angleterre célèbre cette année le centenaire de sa naissance).

A la lettre aimable de Browning, miss Barrett répond sur le même ton. Une correspondance se noue. Cela dure quatre mois. Miss en est charmée. Peut-être serait-elle charmée que les choses en restent là. Mais Browning insiste pour la voir. Première entrevue le 20 mai. Le lendemain, lettre de Browning. Que disait-il dans cette lettre ? Nous ne l'avons plus.

Toujours est-il que miss en est froissée et répond : — « Vous m'avez dit quelques mots un peu fous, que vous ne redirez plus jamais et que vous oublierez aussitôt et pour toujours et qui mourront entre vous et moi seuls comme une coquille entre vous et l'imprimeur. » ...Sinon, ce serait la rupture de leur amitié, « juste au moment où cette amitié me promet quelque plaisir, à moi qui ai tant de tristesse et si peu de plaisir. » — Que lui avait-il donc dit ? Probablement qu'il l'aimait... Mais n'est-ce pas cela qu'il lui écrivait depuis des mois ? O inconséquence ! Si Browning a tenu des propos un peu fous, la lettre de miss Barrett semble un peu plus folle encore.

Browning ne se décourage pas pour si peu, proteste de son innocence, et que les mots l'ont trompé, ou bien qu'ils ont trompé miss. Et miss, à son tour, de s'excuser. Désormais, entrevue chaque semaine.

Bientôt, miss se trouve moins malade : Browning fait ce miracle... Elle sent qu'elle pourrait voyager, aller au pays du soleil, en Italie, avec son frère et sa sœur : Browning irait les rejoindre. Mais le père est là, inflexible : défense à la recluse de franchir les portes du donjon paternel.

L'hiver se passe ainsi. On atteint le printemps de 1846. Il y a de la logique dans les choses, s'il n'y en a point dans certaines cervelles. Browning finit par déclarer nettement son amour et son projet de mariage. Et miss n'en est plus effrayée. Elle a peur seulement de son père. Mais au père

on ne dira rien. Le 12 septembre 1846, miss Elizabeth Barrett rejoint Robert Browning à la pauvre petite église de Marylebone, où un pasteur bénit leur mariage. Et puis, en route pour l'Italie !... C'est là que mourra Elizabeth Browning, à Florence, en 1861. Robert gardera fidèlement sa mémoire vingt-sept années encore, et mourra lui-même à Venise, en 1889.

L'œuvre d'Elizabeth Browning est analysée avec beaucoup d'amour dans le livre de Mme Nicati. Notre poétesse ne semble pas avoir partagé la haine de son époux contre l'Eglise. Elle se tenait, en fait de religion, à une sentimentalité assez vague, très éclectique, très large. Elle avait tout lu, dans son enfance, Gœthe et Hume, Rousseau et le *Dictionnaire philosophique*. Elle en vint, dans cette première période de sa vie, à croire aux dieux de l'Olympe de préférence à tous autres ; et il lui arriva de répéter pour son compte la formule célèbre rencontrée au cours de ses lectures : — « O Dieu, s'il y a un Dieu, sauve mon âme si j'en ai une ! » Elle a oscillé alors « entre les rêves de la Cabbale, les méditations philosophiques, l'abîme vivant et mouvant du panthéisme. » Mais, dès l'âge de vingt à trente ans, on la voit revenue à des sentiments un peu moins hétérodoxes.

Elle lit journellement sa Bible, nous dit-elle, « avec le plus de simplicité possible, laissant de côté les controverses ». Elle y trouve surtout ce qu'elle cherche, du sentiment plus que de la lumière : — « Pour elle, dit un de ses admirateurs, tout était religion. Son christianisme ne se confinait pas dans telle ou telle Eglise, dans telle ou telle formule : elle en avait fait le synonyme de civilisation. » Mais un autre jour elle déclarait que les chrétiens ne sont pas assez civilisés pour Platon ! Elle n'a jamais compris l'Eglise catholique. Mais elle n'aimait pas beaucoup plus Luther ni Calvin, ni même l'Eglise anglicane : trop de dogmes dans toutes ces Eglises ! Elle préférait la simplicité des dissidents. Qui dit dogme, dit limite ; et elle ne voulait pas de limites : cette idée de limites offusquait son besoin d'infini. Elle avait soif de merveilleux ; elle s'est passionnée pour Svedenborg, pour les tables tournantes. Elle ne put jamais arrêter sa pensée sur la mort : — « Je regarde *par-dessus* », disait-elle ; elle rêvait, pour l'au-delà, d'une vie supérieure, d'une activité humaine exempte de déceptions, d'un prolongement de vie ininterrompue, sans solution de continuité... A-t-elle jamais fait autre chose que rêver ? Et le mot le plus clair de sa philosophie religieuse est peut-être dans cette définition toute panthéiste qu'elle a donnée de Dieu : — « Ne paraît-il pas que Dieu est surtout par l'expansion de son individualité infinie, intense, éternelle, qui va prodiguant l'écume dorée des mondes innombrables suivant la mesure de son essence divine ? »

EM. GEBHART. **Petits Mémoires.** — **In-16 de 292 p., 3 f. 50. — Paris, Bloud.**

PAUL BOURGET. **Le Tribun.** *Chronique de 1911.* — **In-12 de L-234 p., 3 f. 50. — Paris, Plon.**

Dans la mêlée. *Journal d'un cuirassier de 1870-1871,* **par Georges de Moussac. — In-12 de 212 p., 3 f. 50. — Paris, Perrin.**

1896-1901. *Petits Mémoires du temps de la Ligue,* **par Henry de Bruchard. — In-12 de 315 p., 3 f. 50. — Paris, Nouvelle Librairie Nationale.**

I. — Au nouveau recueil posthume de Gebhart on a donné le titre de « Petits Mémoires ». Non que ce soient des Mémoires proprement dits, Gebhart n'en a point écrit : on a voulu seulement signifier que l'on avait réuni ici les pages les plus « autobiographiques » de l'auteur, celles où il parle le plus de lui-même, où il traite de paysages et de personnes qui le touchent de plus près. Et sans doute a-t-on pensé aussi, par ce titre, affriander le public, lequel du reste est gagné d'avance dès qu'il voit le nom de Gebhart à la clef.

Gebhart donc nous parle ici, en deux douzaines de chapitres, du Nancy d'il y a soixante ans, du cardinal Lavigerie (qu'il a connu bien avant son épiscopat, dès Paris et dès Rome, et dont il fut le diocésain à Nancy, « brebis assez irrégulière », disait l'évêque), de Renan et de ses montées à l'Aréopage et à l'Acropole (où Gebhart lui servit de cicerone et ne perçut pas la moindre ébauche de la fameuse « Prière » élaborée après coup), des routes de Grèce, d'Italie, d'Espagne, celles-ci combien miséreuses ! « Les grandes et les petites misères du touriste en Espagne ! »

Beaucoup de sincérité dans ces Souvenirs ; grande acuité de vision ; ironie fine toujours, trop à jet continu : c'est là un ton qui fait bien dans un rez-de-chaussée de journal, mais tout le long d'un volume c'est beaucoup. L'homme est un *animal risibile,* mais il est autre chose aussi, et il n'aime pas qu'on ne le croie fait que pour le rire ou même pour le sourire.

II. — *Le Tribun* est un drame, en trois actes et en prose, représenté à Paris en 1911 et publié en volume l'été de 1912. M. P. Bourget écrit en sous-titre : *Chronique de 1911,* de même qu'il avait donné déjà en sous-titre à sa *Barricade: Chronique de 1910.* Nous avons dit, à l'occasion de la *Barricade,* en quel sens il faut entendre ce mot *Chronique (Ami* 1910, p. 995).

Le Tribun, c'est, comme les trois autres pièces qui forment l'œuvre dramatique de M. P. Bourget, — non pas une pièce à thèse, puisque l'auteur ne veut pas de ce mot, — mais une pièce à idées. L'idée ici, le problème social étudié dans ce drame, c'est le problème de la famille. C'est la famille, et non l'individu, qui est la cellule sociale. La conception que l'on se fait de la société dépend de la conception que l'on se fait de la famille. Tout ce qui fortifie la famille, fortifie la société. Et tout ce qui fortifie la famille et la société, se trouve fortifier aussi l'individu et préparer le développement des individualités fortes. Sous prétexte de développement des individus, la Révolution a prétendu affranchir, relâcher les liens sociaux et familiaux ; et que constate-t-on maintenant ? C'est l'indigence d'individualités fortes ; c'est que « la valeur de l'individu est en raison inverse de l'individualisme professé par les lois et les mœurs... La valeur de l'individu est fonction de l'ensemble social et de sa valeur, comme la santé d'un feuillage est fonction de l'arbre tout entier et de sa santé ». S'imaginer que c'est le maximum d'indépendance qui assurera à l'individu le maximum de développement de ses facultés : autant vaudrait couper les racines d'un arbre, afin de lui garantir une plus vigoureuse expansion.

Ces principes essentiels, on a beau les diminuer, en restreindre l'efficacité, les saper, les nier : toujours ils reparaissent : la vie est plus forte que toutes les idéologies. *Le Tribun* nous montre au pouvoir, à la Présidence du Conseil, un philosophe socialiste, homme de talent, de convictions intangibles, d'une absolue intégrité morale (ce qui ne semble guère être *Chronique de 1911) :* plus de société ni de famille, a-t-il inscrit à son programme ; plus rien de tout ce qui découle de l'idée de famille ; plus d'héritage ni de propriété ; chacun pour soi : il n'y a que des individus au monde... Grandiloquente idéologie qui ne tient pas debout devant le premier incident venu : le fils de

cet homme commet une vilenie qui équivaut à une trahison de l'Etat ; et cet homme, ce Président du Conseil, qui tout à l'heure proclamait qu'entre le fils et le père, entre le mari et l'épouse il n'y a rien, pas de lien de dépendance ni de responsabilité vis-à-vis l'un de l'autre, pas d'autorité paternelle, aucune de toutes ces solidarités qui dans l'ancienne organisation sociale aboutissaient à l'indissolubilité du mariage et au droit pour la famille d'élever les enfants et au droit de leur transmettre ses acquisitions, bref, à toutes les iniquités sociales, — voilà cet homme, dis-je, qui devant la situation créée par la faute, par le crime de son fils, se découvre hésitant, troublé, bouleversé à des profondeurs d'âme qu'il ne soupçonnait pas : — « Nous serions-nous trompés ?... Il faut que j'y voie clair dans mes pensées, que je sache si je n'ai, moi aussi, traversé qu'un drame d'émotion, ou si, vraiment, en me heurtant à la famille, j'ai rencontré une vérité que j'ai méconnue... »

Très grande pièce, et très dramatique, où la vérité des situations en égale le pathétique. Très grande aussi, dans son austérité philosophique, la préface où M. P. Bourget nous parle des idées dont le heurt va faire son drame.

III. — *Dans la mêlée,* souvenirs de 1870-1871, « choses vues. » Superbe. A quinze ans, en 1867, l'auteur voulait s'engager aux zouaves pontificaux : sa mère refuse : il faut attendre qu'on ait dix-huit ans. L'année suivante, il combine un plan pour filer, en compagnie de son ami de Scepeaux (engagé plus tard aux Volontaires de l'Ouest, et tué à l'ennemi en 1870) : mais le directeur de Pontlevoy, prévenu, les fait coffrer. En 1869, on entre à l'Ecole de Saumur ; et, en juillet 1870, à la frontière !

Trois chapitres dans ce Journal : 1° *De Reichshoffen à Sedan :* il fut de l'immortelle charge ; — 2° *En captivité* (à Ulm, du 10 septembre 1870 au 6 mars 1871) ; — 3° *Contre la Commune* (du 16 avril 1871, date de sa rentrée au 3e cuirassiers, au 30 mai, dernier engagement contre les insurgés aux Buttes-Chaumont).

Ce sont pages écrites au jour le jour. L'auteur ne songeait nullement à les publier. Il y a quelques années, au cours d'une conversation avec M. Lavisse, celui-ci exprima le désir d'en prendre connaissance. M. de Moussac refusa d'abord, puis, devant une aimable insistance, envoya ses notes. M. Lavisse en fut charmé ; il en commença la publication dans la *Revue de Paris,* puis ce fut le volume que nous annonçons aujourd'hui. M. Lavisse a fait ce jour-là une bonne action. Ces Souvenirs, que M. de Moussac dédie à son fils, feront du bien partout où ils iront.

IV. — Les *Petits Mémoires* de H. de Bruchard sont d'un tout autre ton. — « Qui ne connaît pas Bruchard ne connaît pas Paris, » écrit M. Rouzier-Dorcières dans ses *Souvenirs de Duels.* Duelliste en effet, les duels de M. de Bruchard ne se comptent pas, au sabre, à l'épée, au pistolet, et non plus ses « mots. » Espérons que ses évolutions seront plus faciles à compter et qu'elles ont pris fin : dreyfusard jadis et rédacteur de l'*Aurore* et du *Petit Bleu,* il est maintenant à l'*Action Française,* et son livre est édité par la grande Librairie royaliste de Paris. M. de Bruchard, nous dit-on, a écrit comme on se venge... Il est certain que c'est d'un style d'un mordant auquel on n'est guère habitué, même sous la plume des journalistes. Il est vrai aussi que, ce qui défile sous le fouet de notre polémiste, ce sont les plus misérables des fantoches et des criminels du temps de l'affaire Dreyfus.

Nous aurions souhaité, à ce livre, une table alphabétique des noms propres, ou une table analytique plus développée : ce n'eût pas été superflu pour la plupart des lecteurs, peu familiers avec nombre de ces noms et de ces menus faits, qui sont d'hier et qui nous semblent déjà si loin ! — Mais, dans cinquante ans, ce n'est plus seulement une Table qu'il y faudra, mais un Commentaire perpétuel : comme tout cela aura disparu alors de la mémoire des hommes, d'une disparition tout autrement profonde et définitive que les vieilles dynasties d'Egypte ou de Suse !

Saint Grégoire de Nazianze orateur et épistolier, par Marcel Guignet, docteur ès-lettres. Deux fascicules in-8 raisin de 330 et 115 p., 10 f. — LES PÈRES APOSTOLIQUES. Le Pasteur d'HERMAS. Texte grec, trad. fr., introduction et index, par Aug. Lelong, agrégé de l'Université. In-12 de CXII-347 p., 5 f. — Paris, Picard.

I. — Les deux fascicules de M. Guignet (reliés en un seul volume) sont ses deux thèses pour le doctorat ès-lettres (Sorbonne). La première étudie saint Grégoire de Nazianze orateur ; et la seconde, le même Saint, épistolier. Mais l'une et l'autre s'attachent au fond à un même sujet, qui est la part de la culture hellénique dans la formation du saint Docteur. Le point de vue théologique, cela va de soi, est ici laissé de côté ; mais les deux thèses n'en sont pas moins fort intéressantes pour nous, en ce qu'elles jettent des lumières précieuses sur la façon dont s'est opérée la fusion, dont s'est réalisée l'harmonie entre le génie grec et l'esprit chrétien.

De cette fusion, de cette harmonie, saint Grégoire de Nazianze (seconde moitié du IVe siècle) est l'exemplaire le plus achevé. Non pas certes qu'il ait abdiqué toute défiance vis-à-vis de l'hellénisme. Ceci n'était pas possible. Pour une société encore tout imprégnée de paganisme, la lecture d'un trop grand nombre de textes profanes n'avait pas cessé d'être dangereuse. Toute cette mythologie qui aujourd'hui nous semble si vide, gardait alors une réelle force de séduction sur beaucoup d'âmes. Et il y avait la rhétorique surtout, et sa compagne inséparable la dialectique, qui étaient suspectes à plus d'un titre : elles prétendaient enseigner l'art de persuader le mal comme le bien, le vrai comme le faux, l'injuste comme le juste : procédés dont la prédication évangélique avait horreur.

A mesure que le paganisme reculera et tendra à ne plus être qu'un souvenir historique, à mesure aussi ces défiances tomberont ; et saint Augustin dira, au commencement du Ve siècle *(De Civitate Dei,* IV, 2) : « La rhétorique offre le moyen de persuader *le vrai* comme le faux. Ceux qui veulent persuader l'erreur sauraient, dans un exorde, exciter la bienveillance, l'attention, la docilité de leur auditoire, — et les autres ne le sauraient pas ?... »

Au temps de saint Grégoire, un quart de siècle et un demi-siècle plus tôt, on n'en était pas encore là. On y allait avec plus de réserve. Saint Grégoire lui-même, qui a étudié à Athènes, qui parle avec tant d'amour de son Athènes d'or, Ἀθήνας τὰς χρυσᾶς, saint Grégoire invective, comme il le devait, contre les périls de la culture grecque. Mais en même temps, lui qui est né chrétien, qui a été élevé par une sainte mère digne d'être comparée à sainte Monique et par un père à qui ses vertus mériteront d'être élevé ensuite à l'épiscopat, il montrera, en pratique, par son exemple, tout ce qu'un chrétien solide peut retirer de son contact avec l'hellénisme.

Voilà ce que montre M. Guignet par une étude des discours et des lettres de saint Grégoire, de son argumentation, de ses développements, des richesses de son imagination, de son style et de

la structure générale de sa période. Il y a là des pages extrêmement intéressantes, fines et claires, de rhétorique chrétienne et de poétique chrétienne. Nos confrères de l'enseignement trouveront, dans ces thèses, une mine à exploiter et des points de vue féconds à explorer, pour l'explication des auteurs.

II. — M. Guignet nous a fait, sur saint Grégoire de Nazianze, d'excellente critique littéraire. M. Lelong a voulu faire en outre, sur le célèbre livre d'Hermas, de la critique théologique : ce qui ne lui a pas réussi.

Ce volume de M. Lelong fait partie de la collection *Textes et documents*, publiée sous la direction de MM. Hemmer et Lejay. Cette collection nous a donné déjà et mis à la portée de tous un grand nombre de « textes et documents » : qu'elle continue : c'est son but, c'est ce que l'on attend d'elle. M. l'abbé Lelong a tenu à nous donner une interprétation théologique du *Pasteur:* on ne la lui demandait pas ici, et on ne l'attendait pas de lui. Sa glose est superficielle, hâtive, inexacte. Le *Pasteur* est un des livres les plus difficiles à comprendre de l'antiquité chrétienne ; et une des raisons en est précisément la pénurie de documents contemporains (I^re^ moitié du II^e^ siècle) qui, si nous les possédions, pourraient nous aider à entendre ce qu'Hermas a voulu dire, à préciser le sens de ses allusions.

Les erreurs de M. Lelong sur la discipline pénitentielle dans l'Eglise à l'origine sont assez graves pour que le P. d'Alès ait cru devoir les soumettre à une réfutation serrée (*Etudes* du 5 juillet). Cette question de la Pénitence dans l'Eglise primitive a été très travaillée et très discutée, entre savants catholiques, surtout depuis une quinzaine d'années. C'est une des questions qui ont permis de constater le plus crûment combien la critique dite scientifique est insuffisante et courte et combien elle gare peu de faux pas. — Voici la conclusion du travail du P. d'Alès :

« Les lecteurs qui ne verront l'œuvre d'Hermas qu'à travers cette introduction (de M. Lelong), se demanderont avec inquiétude quand l'Eglise a découvert l'indissolubilité du lien conjugal. Pour ce qui est de la découverte de la miséricorde, ils seront fixés : elle remonte un peu plus haut que le milieu du deuxième siècle, et elle est due au prophète laïque Hermas. Enfin ils se persuaderont qu'à la même date l'Eglise n'avait nulle conscience d'un pouvoir à elle confié par le Sauveur pour la réconciliation des pécheurs au nom de Dieu. Si elle les réconciliait en son propre nom, ce n'était que comme corollaire du pardon direct accordé par Dieu.

« Serions-nous donc destinés à revoir les mauvais jours d'avant le Décret *Lamentabili*, alors que des thèses effrontées se produisaient avec étiquette de science et parfois sous des couvertures catholiques, sans aucun discernement de ce qui peut ou non se discuter raisonnablement entre hommes raisonnables, et chrétiennement entre chrétiens ? A Dieu ne plaise ! De telles expériences coûtent trop cher. Et c'est pourquoi l'on a peine à contenir une certaine émotion, quand il semble que le sabotage approche de nos plus vieux textes chrétiens. »

Notes d'un missionnaire sur diverses questions de théologie pastorale, par le P. Desbrus. — Un vol. in-12 de 325 p. — Arras, Sueur Charruey.

Pourquoi, d'un *missionnaire?* Rien de bien neuf, rien surtout qui concerne spécialement le ministère des missions dans ces questions de théologie pastorale. L'auteur est « missionnaire diocésain » sans doute, et a exercé son labeur apostolique dans nos diocèses civilisés. Il fallait le dire, alors, pour éviter l'équivoque du titre.

Au fond, ce petit volume n'a voulu que très modestement attirer l'attention de notre clergé paroissial, curés et vicaires, sur certains points de pratique pastorale, sacramentaire surtout, où son expérience de missionnaire — prédicateur et confesseur de missions — avait révélé au P. Desbrus qu'ils ont quelque tendance à se montrer négligents. En fait, c'est surtout le Sacrement de Pénitence qui est en cause dans la majeure partie du livre, dont le reste est consacré à quelques sujets d'ascétisme, de prédication et de pratique d'œuvres. Les solutions sont excellentes, étant empruntées à l'enseignement classique et commun de la Théologie morale.

Le Décret restaurateur, par J.-M. Lambert, missionnaire apostolique. — Un vol. in-16 de 150 p., 2 f. — Paris, Librairie du Bon-Pasteur, 228, boulevard Pereire.

Très loyalement l'auteur avoue, dans une déclaration de Préface, que son livre a été composé tout à fait à la première heure, dès le lendemain, si l'on peut dire, de l'apparition du Décret *Quam singulari*. L'observation n'est pas pour diminuer en quoi que ce soit la valeur théologique de ce bon petit Commentaire ; elle était à faire, cependant, pour atténuer précisément ce qu'il présente d'angles un peu trop exclusivement spéculatifs, arrondis depuis par les tempéraments que, d'accord avec le Saint-Siège, l'épiscopat français s'est vu obligé d'apporter à son application pratique, à titre au moins de transition provisoire. Tel qu'il est, toutefois, le travail du P. Lambert reste, dans sa forme sobre et simple, un des meilleurs qu'on ait publiés sur le décret « restaurateur ».

Méthode de l'apostolat moderne en Chine, par le R. P. Louis Keroyn. — Un fort vol. in-4° de XXI-894 pages. — Hong-Kong, Imprimerie Nazareth.

Nous avouons très simplement manquer de compétence pour émettre, au point de vue technique professionnel, une appréciation qualifiée sur cet important travail. Aussi bien, sera-ce déjà un bon et suffisant service à rendre à tous ceux qu'il peut intéresser, et pour qui le nom de l'auteur n'est pas inconnu, que d'en signaler l'apparition. Nous y avons, pour notre part, appris beaucoup de choses que nous ignorions, et qu'on ignore un peu partout chez nous, sur les mœurs et institutions de la Chine : les *Lettrés*, les *Mandarins*, le *Peuple*, la *Morale*, les *Rites*, etc. A cette étude d'une immense érudition l'auteur en joint une autre qui occupe la seconde partie du volume, consacrée aux *moyens de l'Apostolat* en Chine (le missionnaire *convertisseur*, *prédicateur*, *administrateur;* ses *auxiliaires ;* les *œuvres* surtout d'enseignement et d'éducation). Et l'ouvrage se termine sur un Epilogue où il est parlé, avec une compétence pratique évidente, des *douleurs* du missionnaire et des *qualités* maîtresses que réclame son laborieux ministère. Disons enfin, ne fût-ce que pour mieux recommander la sincérité et la valeur de cet ouvrage, que l'auteur y donne l'index bibliographique, admirablement composé, des bonnes sources, modernes surtout, qu'il a consultées, et qui pourront offrir aux curieux de sinologie de très précieuses références. Avis aux chers confrères, missionnaires en Chine, qui nous consultent sur les difficultés de leur apostolat.

Bernadette Soubirous, par une religieuse de la Maison-Mère des Sœurs de l'Instruction chrétienne de Nevers. — In-12 de xx 315 p., 3 f. 50. — Nevers, au couvent de St-Gildard (et Lourdes, au Magasin de la Grotte).

Mgr Dupanloup à La Combe, par Netty Du Boys. Introduction par Mgr Chapon. — In-12 de xviii-330 p., 3 f. 50. — Paris, Téqui.

Le Mystère de saint François, par le P. Hilaire de Barenton. Ire Partie : *La jeunesse de saint François.* — In-8 raisin de 160 p., 2 f. — Paris, libr. St-François.

Saint Charles Borromée et les « Exercices » de saint Ignace, par Mgr Ratti. In 8 de 42 p., 0 f. 80. — **Les « Exercices spirituels » à la naissance des Séminaires,** par H. Watrigant. In-8 de 53 p., 1 f. — **Une Maison de Retraites fermées à Nancy au XVIIIe siècle,** par E. Bocquillon. In-8 de 94 p , 1 f. 80. — Enghien (Belgique), à la Bibliothèque des *Exercices.*

Herz-Jesu-Ehrenkrone, par le P. Antonius Huperz, Chartreux. — In-16 de 430 p., relié tranche rouge, 4 f. — Warburg, libr. Werth et fils.

I. — De Bernadette tout le monde connaît (ou croit connaître) ce qu'on peut appeler sa vie publique : Lourdes et les apparitions de 1858. Sa vie cachée devait se prolonger plus de vingt ans encore. Elle avait quatorze ans en 1858 ; elle mourut à trente-cinq ans (16 avril 1879).

Après les apparitions de 1858, elle resta deux ans dans sa famille, continuant à mener la même vie humble et laborieuse qu'auparavant. Mais déjà les étrangers, les curieux essayaient de l'accaparer : le curé de Lourdes vit là un danger pour l'enfant, et demanda aux Sœurs de l'Hospice de Lourdes de la prendre avec elles. C'étaient des Sœurs de la Charité et de l'Instruction chrétienne de Nevers.

Bernadette y fut ; et elle y vivait dans l'obscurité, comme elle avait fait chez ses parents, quand un jour, en 1863, Mgr Forcade, évêque de Nevers, de passage à Lourdes, lui posa, au cours d'un entretien particulier, quelques questions sur sa vocation.

L'enfant (malgré ses dix-neuf ans, c'était toujours une enfant) avoua que son désir était de demeurer avec les religieuses de Nevers ; mais, ajouta-t-elle, « ignorante, pauvre, ne sachant rien faire, je ne puis ambitionner de devenir leur sœur. »

Sans peser sur sa décision, l'évêque se contenta de répondre que l'on pouvait, dans certaines circonstances, faire fléchir la Règle. Il l'engagea à méditer, à prier ; et de ces prières le fruit fut que, au mois d'août 1864, Bernadette manifesta nettement à la Supérieure de Lourdes son désir d'être reçue dans sa Congrégation : — « Ma Mère, je suis décidée à me faire religieuse, et si votre Révérende Mère veut m'accepter, je serai heureuse d'être Sœur de Nevers. »

Près de deux ans encore son état de santé allait la retenir à Lourdes. Enfin, grâce aux prières que de tous côtés l'on faisait pour elle, elle fut jugée assez forte pour subir les épreuves du Noviciat : le 4 juillet 1866, elle s'arrachait à Lourdes, à sa famille, « à la Grotte qui était son ciel sur la terre », et prenait la route de Nevers, où elle devait trouver cet autre Paradis qu'est la vie religieuse.

C'est sa vie de Nevers, c'est l'histoire de sa vie religieuse qui remplit la plus grande partie de notre volume (p. 107-314). Ce n'est qu'à Nevers que ces pages pouvaient être écrites : — « Vous vivez, lisons-nous dans une lettre de Mgr l'évêque de Nevers à l'auteur, vous vivez dans cette Maison-Mère où elle-même (Bernadette) a vécu pendant douze ans et qui demeure tout imprégnée de sa chère présence. A chaque pas vous retrouvez les traces qu'elle a laissées. Vous êtes à la source des traditions vivantes, les religieuses qui connurent Sœur Marie-Bernard sont encore là pour vous dire ce qu'elles ont vu et entendu ; vous avez à votre disposition ses notes qui sont comme le reflet de son âme si limpide... »

« Calme en apparence, dit encore l'évêque de Nevers, l'âme de Sœur Marie-Bernard fut, au fond, tourmentée, dévorée du désir de se sanctifier toujours davantage, de s'immoler à Notre-Seigneur... »

Oui, Dieu a éprouvé sa servante, comme il éprouve tous ceux qu'il aime. Elle y fait allusion dans ses notes intimes. Elle parle de ses peines intérieures. Elle demande l'amour de la croix : — « Oui, écrit-elle, à l'exemple de Jésus et pour l'amour de Jésus, je porterai *la croix cachée dans mon cœur,* avec courage et générosité. »

Quelle croix ?... Des conseils de son directeur, des fragments de notes en laissent entrevoir quelque chose. Dieu pose toujours la croix là où les sentiments sont plus vifs. Dieu savait l'amour filial de notre religieuse pour ses Supérieures : c'est par là qu'il la frappe. Sœur Marie-Bernard est tout humilité ; et voici que sa Mère générale redoute pour elle, pour la privilégiée de Lourdes, les embûches du démon d'orgueil. Et cette femme, femme de tête non moins que de cœur, qui laisse parler admirablement son cœur dans ses rapports avec tout le reste de sa Communauté, avec ses professes comme avec ses novices, ne laisse paraître au contraire, vis-à-vis de Sœur Marie-Bernard, que sa tête. Elle estime de son devoir de la traiter avec froideur, avec rigueur même, et de l'humilier en toute occasion.

Et l'humble religieuse s'humilie, en fille aimante et obéissante. Elle ne cessera de s'humilier jusqu'à son lit de mort, où elle dira, devant toute la Communauté, après avoir reçu l'Extrême-Onction : — « ...Et je demande aussi pardon à mes compagnes des mauvais exemples que je leur ai donnés, *et surtout de mon orgueil* », appuyant beaucoup sur ces dernières paroles, nous dit sa biographe.

Quelle scène ! Et comment se représenter le son que durent rendre de telles paroles, tombées des lèvres mourantes de l'humble fille qui, un jour, disait si naïvement à une de ses compagnes sa joie du sermon qu'elle venait d'entendre : — « Et pourquoi ? lui dit-on. Le prédicateur a parlé du péché. — Oui, mais n'avez-vous pas entendu ce qu'il a dit ? — Quoi donc ? — Le prédicateur a dit qu'on ne faisait de péché que lorsqu'on voulait le commettre. Or, *je ne me rappelle pas, dans ma vie, avoir jamais voulu commettre de péché,* donc je n'en ai pas commis, et c'est ce qui me rend heureuse. »

Que de traits on aimerait à glaner à travers ces pages, à la fois si sobres et si pleines, si vraies et si aimantes, si recueillies et si rayonnantes de lumière divine ! Elles trouveront des lecteurs nombreux dans les Communautés religieuses, cela va sans dire. Mais c'est dans le monde aussi qu'il faut les faire lire : c'est là que l'on en a le plus besoin, et elles sont écrites sur un ton de grandeur simple qui ira au cœur de tous, même des plus profanes. Même ceux qui croient le mieux connaître Lourdes et les événements de 1858, seront tout étonnés du charme dont ils se sentiront pénétrer à la lecture des cent premières pages du volume. Ils auront cru

n'avoir plus rien de nouveau à apprendre là-dessus ; et voilà que ces choses qu'ils savent en effet leur sont dites ici avec un accent tel qu'ils penseront les entendre pour la première fois.

II. — « On ne connaît pas Mgr Dupanloup tout entier, disait l'abbé Hetsch, quand on ne l'a pas vu dans la montagne. »

Ces *Souvenirs de La Combe*, c'est Mgr Dupanloup dans la montagne. La Combe, c'est la villégiature dauphinoise où Mgr Dupanloup venait, les trente dernières années de sa vie, se reposer quelques semaines, chaque automne, dans la famille de son ami Albert du Boys.

Là il échappait, pour un temps, aux ardeurs belliqueuses qui dévoraient sa vie à Orléans et à Paris. Là il ne trouvait, pour sa personne et pour ses idées, que des admirateurs et surtout des admiratrices.

C'est l'une de celles-ci, Mlle Netty du Boys, qui tient la plume dans ces pages posthumes. Elle y met une exubérance qui prête parfois à sourire et qui fatiguerait si ce n'était de Mgr Dupanloup qu'il fût question. Mais, quand Mgr Dupanloup paraît quelque part, que l'on soit pour ou contre les idées dont il s'est fait le champion, l'intérêt ne languit pas.

Et puis, aux côtés de Mgr Dupanloup, nous voyons et nous entendons ici les visiteurs, le P. Lacordaire, le P. Gratry, l'abbé Hetsch, l'abbé Gaduel, Mlle de Virieu, Mme de Menthon, Mgr Ginoulhiac (alors évêque de Grenoble, donc évêque de La Combe), Antoine Mollière, le Dr Gouraud, etc.

Et il y a ceux dont on ne recevra jamais la visite mais dont on ne se défend pas de parler, entre amis. Il y a Veuillot et l'*Univers*... Un jour d'octobre 1852, on eut à subir, à La Combe, la visite d'un jeune vicaire, lecteur et disciple de l'*Univers*, qui, devant l'évêque et M. Gaduel, trouva à propos de « s'affirmer » et de lancer une virulente tirade contre l'ingratitude de cinquante évêques de France envers M. Veuillot. L'évêque sourit tristement : — « *Ces pauvres enfants* (les jeunes prêtres) *sont incapables de résister à cet enseignement, à ces articles de chaque jour* », dit-il après le départ du visiteur (p. 112).

Voilà, sur les lèvres de Mgr Dupanloup, un blâme qui est pour nous un solide éloge de l'œuvre de Veuillot et un excellent argument en faveur de la nécessité d'un « journal » de doctrine.

En Epilogue, les derniers jours de Mgr Dupanloup (p. 183-232), mort à La Combe le 11 octobre 1878 ; — et le récit de deux conversions du protestantisme : Mlle E. B., dont l'évêque reçut l'abjuration à Paris (p. 233-285), et Mlle Harriett S., qui fit son abjuration à La Combe même (p. 287-326).

III. — *Le Mystère de saint François* est un drame. Il a paru d'abord dans l'*Action franciscaine*. Il est en effet œuvre d'action franciscaine au premier chef, œuvre d'apostolat.

On connaît bien à peu près et l'on célèbre volontiers les vertus apostoliques de saint François ; mais on ne sait pas assez sur quel milieu social elles se sont exercées. Quelle pâte mêlée ce ferment a-t-il dû faire lever ? Sur quoi a porté l'action réformatrice du Saint ?

Ce sont ces notions nécessaires que le P. Hilaire a voulu populariser. Son drame est la reconstitution historique du milieu où a grandi saint François. Des haines, des jalousies féroces armaient l'une contre l'autre les deux castes sociales : en bas, les serfs (et les vilains) ; en haut, les féodaux et les bourgeois. Entre les uns et les autres, une secte, les Cathares, qui, sous prétexte de paix et d'idéal évangélique, aboutissait à la suppression de toute morale. Sous l'impulsion des Cathares alliés aux Gibelins (anticléricaux de ce temps-là), une révolution éclate à Assise en 1199 ; affranchissement en masse des serfs ; les seigneurs prennent la fuite. C'est le Ier tableau du Ier acte.

Aux tableaux et actes suivants, une trahison prépare la revanche des seigneurs. Ils rentrent victorieux à Assise ; François, roi et chef de la jeunesse, est fait prisonnier ; le servage est rétabli. Tableau de la triste condition des serfs. Assise, en révolte contre Innocent III, se donne aux Cathares. François, appelé par une vision du ciel, part pour la croisade. A son retour, il décide de briser avec le monde, malgré la malédiction paternelle.

Tel est le sujet de la pièce du P. Hilaire. Elle n'est que la première d'une trilogie dont la IIe Partie sera intitulée : *Paix et Joie ou l'Evangile retrouvé*, et la IIIe : *Les Triomphes de l'amour*.

C'est très émouvant. Peut-être même, dans certains milieux inflammables, jugera-t-on que ce le serait trop. Mais la pièce peut, dans les entr'actes, être accompagnée de conférences explicatives dont l'on trouvera tous les éléments ici, dans les notes et éclaircissements doctes et copieux que le P. Hilaire a ajoutés (sur la condition juridique des serfs au moyen âge, sur l'attitude de l'Eglise en face du servage, sur la religion et les mœurs des Cathares, etc.).

IV-VI. — Les trois brochures que nous annonçons en terminant, nous viennent de la Bibliothèque des Exercices de saint Ignace, d'Enghien.

Dans la première, Mgr Ratti, Préfet de la Bibliothèque Ambrosienne de Milan, nous apporte, d'après les manuscrits de saint Charles lui-même, des éclaircissements sur le zèle dont il fit preuve pour les *Exercices* de saint Ignace.

Dans la seconde, le P. Watrigant nous dit comment les Séminaires, en France, sont sortis des retraites spirituelles organisées par les Vincent de Paul et les Olier, et comment ces retraites elles-mêmes s'inspiraient des *Exercices* de saint Ignace.

La troisième enfin, monographie d'une de ces maisons de retraites fermées que les Jésuites ont multipliées partout, abonde en renseignements sur l'influence des Jésuites en Lorraine sous l'ancien régime, et sur l'âme lorraine elle-même aux XVIIe et XVIIIe siècles.

VII. — Du Chartreux allemand qui nous avait donné l'an dernier (*Ami* 1911, p. 1081) un fort bon livre sur la dévotion à N.-D. de Lourdes, nous recevons un nouveau volume sur le Sacré Cœur, composé sur le même plan que le précédent, avec le même souci d'instruire solidement, avec la même onction pénétrante du langage : pour chacun des trente jours du mois de juin, une lecture dogmatique sur le Cœur de Jésus envisagé dans les différents attributs ou les principales scènes de la vie du Sauveur, une pratique développée, et un trait historique ; — de plus, une courte histoire de la Dévotion au Sacré Cœur ; — enfin (p. 301-422), un riche trésor de prières et exercices en l'honneur du Divin Cœur.

Manuel pratique pour l'étude de la Révolution Française, par Pierre Caron, archiviste aux Archives Nationales. In-8 de xv-294 p., 6 f. — **Liste des victimes du Tribunal révolutionnaire à Paris.** In-8 raisin de 194 p., 5 f. — Paris, A. Picard.

Séjour de mon grand-oncle Pierre Gaultier en Espagne, en Italie et dans le Tyrol (1791-1802). — Deux vol. in-8 de XXVII-494 p. — Angers, J. Siraudeau.

J.-P. Brissot. **Correspondance et papiers,** **publiés par Cl. Perroud. — In-8 de LXX-492 p., 7 f. 50. — Paris, Picard.**

I. — Le livre de M. P. Caron s'adresse aux travailleurs. Les sources, manuscrites ou imprimées, de l'histoire de la Révolution sont légion. Impossible, sans guide, de s'y reconnaître, de s'y orienter, d'organiser son travail. Le Manuel de M. Caron sera ce guide : tout y est admirablement groupé, classé, éclairé.

Voici un aperçu sommaire du plan suivi :

1o Il s'agit d'abord de savoir quels sont les centres et les formes de la production historique, comment sont organisés les *groupements scientifiques* auxquels on pourra recourir ou s'agréger (Commissions officielles, au nombre de cinq, — ou Sociétés libres fort nombreuses, à Paris ou en province : les huit principales à Paris : Société de l'histoire de la Révolution, Société des études robespierristes, Société d'histoire contemporaine, La Sabretache, etc.), quels sont les *périodiques* et les *collections* que l'on aura à connaître et à manier ;

2o Sources manuscrites : renseignements généraux, — puis orientations particulières fournies à travers les diverses séries des Archives Nationales, les Archives des Ministères (Cultes, Affaires étrangères, Guerre), les Archives départementales, communales et hospitalières, les Archives judiciaires, notariales, Préfecture de police, Archives privées, etc. ; — renseignements généraux sur les Archives étrangères ; — les Bibliothèques de manuscrits ;

3o Sources imprimées : principales Bibliothèques de Paris et de province ; instruments de bibliographie *a)* rétrospective, *b)* courante ; recueils législatifs et administratifs ; journaux et almanachs ; instruments de travail courant (dictionnaires ; instruments géographiques ; histoires générales ; Manuels et instruments divers).

Sur tout cela, M. Caron nous donne les renseignements nécessaires, clairs, précis, pratiques. Il met en mains au travailleur les instruments de travail, et lui laisse ensuite le soin d'en vérifier l'excellence ou les désavantages. Très peu d'appréciations, ou des appréciations qui ne visent que l'utilisation technique des travaux indiqués. Et M. Caron fait bien de se tenir à ce point de vue ; car ses appréciations ne concorderaient pas toujours avec les nôtres : p. e., p. 211, il mentionne avec complaisance le pauvre livre de M. Aulard contre Taine, mais n'a garde de signaler la magistrale étude où M. A. Cochin a fait justice, à son tour, de M. Aulard. En appendice, p. 221-269, une Concordance des calendriers républicain et grégorien, du 22 septembre 1793 au 22 septembre 1809, sixième jour complémentaire de l'an XVII.

II. — M. Rathelot, greffier chef de l'état civil au Palais de Justice, a donné à la Préfecture de la Seine 2795 copies d'actes de décès extraits des registres de la municipalité de Paris.

Ces documents, dont les originaux ont été détruits pendant la Commune de 1871, comprennent les actes de décès de Louis XVI, du Dauphin, et de 2793 personnes exécutées à Paris en suite de jugements du Tribunal révolutionnaire.

Ils sont rangés dans l'ordre alphabétique.

L'auteur de la publication que nous annonçons, les a classés dans leur ordre chronologique, en faisant suivre le nom de chacune des victimes des renseignements essentiels : prénoms, âge, profession ou qualité, et lieu d'origine.

A cette liste chronologique il a joint : 1o un relevé numérique des exécutions par journée ; 2o le texte des actes de décès de Louis XVI et du Dauphin ; 3o un répertoire alphabétique indiquant pour chaque nom son no d'ordre sur la liste chronologique.

Sans commentaires. Ce défilé de noms propres est suffisamment éloquent.

III. — M. Rogeron publie le Journal d'exil de son grand-oncle, l'abbé Pierre Gaultier, né en 1750 d'une vieille famille bourgeoise de l'Anjou, ordonné prêtre en 1775, docteur en théologie de l'Université d'Angers, grand-chantre de la cathédrale de la Rochelle quand éclate la Révolution, — insermenté, — d'où départ pour l'Espagne, 6 juin 1791, en compagnie de son évêque M. de Coucy et de quelques autres dignitaires ecclésiastiques.

Cet exilé avait par ailleurs le goût des voyages. Il est curieux ; il sait voir ; il note, simplement mais finement, les choses sur son carnet. Il passe quatre ans en Espagne, mais bien malgré lui : les Espagnols lui ont toujours déplu, et il nous en trace des croquis point flattés. En 1795, une révolution paraissant imminente en Espagne, il prend le paquebot pour l'Italie, visite Gênes, Pise, Florence, Pérouse, Assise, Rome ; demeure quelque temps chez les Capucins d'Aspra en Sabine, où le gouvernement pontifical lui a assigné une résidence ; essaie de se fixer à Venise (mars 1798), mais les règlements de la République ne lui permettent pas un long séjour ; et il prend ses passeports pour le Tyrol : Trente, Bozen, Brixen, Sterzing, Innsbruck, où il arrive en mai 1799. D'Innsbruck il rayonne dans le pays. Enfin, en mars 1801, sur des nouvelles favorables de France, il prépare son départ, s'attarde encore à visiter Milan qu'il ne connaissait pas, arrive en Anjou au commencement de mai, se fixe à Longué sa ville natale, y exerce le saint ministère à titre de prêtre habitué. En 1817, Louis XVIII songe à lui, paraît-il, pour l'épiscopat ; mais il meurt l'année suivante.

On lira cela avec intérêt. Ce n'est point œuvre de littérature. Pas davantage la « Passion d'un martyr. » Ce sont pages sans apprêt, notes de voyage plutôt que d'exil, croquis volontiers piquants. — L'orthographe des noms propres aurait gagné à être mieux surveillée.

IV. — Brissot, assez oublié aujourd'hui, a été, au début de l'Assemblée Législative, à l'automne de 1791 et au commencement de 1792, pendant les mois qui ont été décisifs pour la déclaration de guerre de la Révolution à l'Europe, — Brissot a été alors « le personnage le plus en vue de l'Europe, » dit Taine (V, p. 163). Il était inscrit au groupe des Girondins ; ce sont les Girondins qui à cette époque ont voulu à tout prix une guerre à laquelle l'Europe n'était pas du tout décidée ; et le grand homme d'Etat des Girondins, c'était Brissot (on les appelait couramment les Brissotins).

Taine poursuit :

« Autant que l'on peut attribuer à un seul homme une calamité européenne, on doit lui imputer celle-ci (la déclaration de guerre). C'est ce malheureux, né dans une boutique de pâtissier, élevé dans un bureau de procureur, ancien agent de police à 150 francs par mois, ancien associé des marchands de diffamation et des entrepreneurs de chantage, aventurier de plume, brouillon et touche-à-tout, qui, avec ses demi-renseignements de nomade, ses quarts d'idée de gazetier, son érudition de cabinet littéraire, son barbouillage de mauvais écrivain, ses déclamations de clubiste, décide des destinées de la France et déchaîne sur l'Europe une guerre qui détruira six millions de vies. »

Ces lignes de Taine ne sont certes pas le résumé de la pensée de M. Perroud. M. Perroud semble tout admiration pour son héros ; mais peu importe : il nous apporte des faits et des documents. Il s'en faut d'ailleurs qu'il ait pu reconstituer tout le portefeuille de Brissot. Ce Brissot était un publiciste endiablé, « le grand publiciste de la Révolution », dit M. Perroud : — « Un homme qui a tant écrit, de 1776 à 1793, doit, dit M. Perroud, avoir laissé autre chose que les 246 pièces que je ras-

semble. Mais j'espère du moins que ce livre sera considéré comme un cadre où viendront se replacer, à mesure qu'elles reparaîtront au jour, les épaves de sa correspondance. »

Ce Brissot était né à Chartres, en 1754, non pas de ce que nous appelons aujourd'hui un pâtissier, mais d'un « maître traiteur et cuisinier ». On le met aux études, à huit ans, au collège de Chartres, dirigé par des prêtres du diocèse. Il y passe huit ans, toujours à la tête de ses compagnons d'étude (de ceux-ci il ne cite que cinq dans ses *Mémoires;* et sur ces cinq, trois sont entrés dans l'Eglise pour se déprêtriser ensuite et se marier). On le destine au barreau. Il vient à Paris en 1769, à quinze ans ; se lance de très bonne heure, dès 1774, dans le journalisme ; écrit des « lettres philosophiques » sur toutes sortes de sujets, sur saint Paul, sur les lois criminelles, sur le Pyrrhonisme ; est mêlé à de malpropres affaires de pamphlets ; trouve que l'on manque de liberté en France, et voyage en Suisse, en Angleterre, en Amérique : même, s'il est allé en Amérique, c'est pour y rester, « pour m'y fixer, dit-il, au sein d'une République ». — Mais la nouvelle de la convocation des Etats-Généraux le décide à rentrer en France.

Il pose sa candidature aux Etats ; échoue, malgré l'appui de l'évêque de Chartres (c'est ce même évêque qui avait pour vicaire général le misérable Sieyès) ; fait du journalisme ; rédige, après Varennes, la pétition qui demande la mise en accusation du roi ; — est élu (septembre 1791) député de Paris à la Législative ; membre, dès octobre, du *Comité diplomatique,* y exerce une action « prépondérante », dit M. Perroud, et « a donc la principale responsabilité dans la déclaration de guerre à l'Autriche du 20 avril 1792, qui ouvrait la grande mêlée européenne de vingt-cinq ans » (c'est sur son rapport aussi que la guerre sera déclarée à l'Angleterre le 8 février 1793) ; — élu député à la Convention (8 septembre 1792) par trois départements, nommé membre du Comité de Constitution (octobre), puis de nouveau du Comité diplomatique (probablement décembre) ; — vote la mort du roi (mais avec renvoi aux assemblées primaires) ; — le 2 juin 1793, est décrété d'arrestation avec les vingt-huit Girondins : plusieurs réussissent à s'évader ; les vingt-et-un autres sont condamnés dans la nuit du 30 au 31 octobre, et exécutés le 31 : tous s'étaient confessés, sauf Lasource, qui était protestant, et Brissot, qui fut ainsi le seul à refuser les secours de la religion. Le 30 octobre, cependant, dans une lettre publiée par M. Perroud et adressée à un de ses frères resté à Chartres, il a un souvenir pour un autre frère, prêtre émigré en Angleterre : « Un mot au pauvre frère en exil. » — Dans une autre lettre du même jour (écrite avant la condamnation), il fait appel à la justice divine : « Le ciel m'a heureusement soutenu et inspiré un calme dont je suis moi-même surpris... La scélératesse des méchants est bien grande, mais la puissance du ciel leur est supérieure, et quoi qu'ils fassent, sa main s'appesantira tôt ou tard sur eux, et récompensera leurs victimes. » — A sa femme, quelques heures plus tard, alors que la condamnation semble inévitable : « Adieu, ma tendre amie ; essuie tes larmes, les miennes mouillent ce papier. Mais notre séparation ne sera pas éternelle. »

Roscelin philosophe et théologien *d'après la légende et d'après l'histoire,* **par F. Picavet, secrétaire du Collège de France. Grand in-8 de xv-157 p., 4 f. — Maïmonide, par L.-G. Lévy, docteur ès-lettres. In-8 de 285 p., 5 f. — Schelling, par Emile Bréhier, prof. de philos. à l'Université de Bordeaux. In-8 de 314 p., 6 f. — Hegel, par P. Roques, prof. au lycée de Chartres. In-8 de 358 p., 6 f. — Paris, Alcan.**

I. — Le nom de Roscelin nous est arrivé avec un relent d'hérésie. Hérétique, il ne le fut pas, parce qu'il ne s'obstina pas ; mais il a erré sur la Trinité. Il a enseigné dans cette période de préparation philosophique et d'élaboration où la terminologie n'était pas encore fixée. Il est de la fin du XI[e] siècle : M. Picavet place sa naissance aux environs de 1050. Il appartenait ainsi à la génération qui a suivi Lanfranc († 1089), à la génération qui comprit S. Anselme (1033-1109) et Yves de Chartres (1040-1115) et qui précéda Abélard (1079-1142) et S. Bernard (1091-1153).

Il a eu une vie très mouvementée. Il était Français de l'Ile-de-France (né à Compiègne), et non pas Breton, comme l'a cru une tradition postérieure de plusieurs siècles (et comme l'a répété Cousin, tout guilleret de situer dans la catholique Bretagne le berceau des trois philosophes qui selon lui ont contribué le plus à l'avènement, en notre pays, de la « philosophie » : c'est à savoir, Roscelin, Abélard et Descartes : il est vrai que Descartes était, non pas Breton, mais Tourangeau ; mais Cousin n'y regardait pas de si près ; et Abélard était bien Breton, mais du pays nantais, et il se distingue lui-même des Bretons bretonnants quand il écrit, parlant de l'abbaye de Saint-Gildas près de Vannes : *terra barbara, et terræ lingua mihi incognita erat).*

Sur son éducation et sa formation théologique nous ne savons que peu de chose. Il nous dit seulement qu'il a été élevé et instruit dans la province ecclésiastique où il est né (diocèse de Soissons, métropole Reims). Il a eu pour maître un Jean le Sophiste dont on ne sait qui il est (identifié par M. Clerval avec Jean le Sourd, médecin du roi Henri I[er], par le P. Mandonnet avec Jean Scot Erigène, par M. Picavet avec probablement un Jean Scot de Chartres). Il a été en relations avec Lanfranc et saint Anselme de Cantorbéry, probablement aussi avec saint Bruno (qui a enseigné à Reims jusque vers 1080) et avec le disciple de saint Bruno, Eudes de Châtillon (qui sera pape sous le nom d'Urbain II, 1088-1099 : c'est sous Urbain II qu'il sera plus tard accueilli si favorablement à Rome).

Où a-t-il enseigné ? On ne sait au juste. Toujours est-il qu'en 1092, un moine du Bec, Jean, écrit à saint Anselme (alors abbé du Bec, archevêque de Cantorbéry en 1093) pour lui déférer l'enseignement de Roscelin sur les trois Personnes divines et lui demander des explications qui seront utiles à beaucoup. Saint Anselme jette l'anathème sur la doctrine attribuée à Roscelin. Un Concile s'assemble à Soissons : Yves de Chartres y assiste. On lit à Roscelin la formule condamnée ; on l'invite à dire si elle est sienne ou s'il la fait sienne. Il jure qu'elle ne l'est pas, et l'anathématise. Et devant ce témoignage d'orthodoxie, le Concile s'abstient de toute condamnation.

Roscelin cependant a été dépouillé de ses biens ; mais ce n'est point par décision du Concile : c'est, nous dit Yves de Chartres, par le fait d'hommes violents, avides et rapaces.

Il s'est exilé ensuite ; mais en ceci non plus le Concile n'est pour rien, quoi qu'en ait dit Abélard : Abélard est seul à affirmer pareille chose, et Abélard, dit M. Picavet, « ne mérite qu'une confiance des plus limitées ». Non seulement le Concile n'a pas porté la peine ; mais nous n'avons même aucune preuve qu'il ait invité le roi à la porter. Si Roscelin s'est enfui, c'est par crainte des colères populaires : il savait qu'on l'avait accusé d'admettre trois dieux et que le peuple, sans en demander davantage, eût couru aux pierres, selon le mot d'Yves de Chartres, pour le lapider.

Le voici donc hors de France. Il va en Angleterre, peut-être auprès de quelqu'un des nombreux Normands qu'il a pu connaître avant leur départ pour la nouvelle conquête de leur duc (bataille d'Hastings, 1066). Là il combat le bon combat, pour la sainteté du sacerdoce. Là comme ailleurs, dans l'Eglise d'alors, le célibat ecclésiastique n'était guère observé. Le clergé normand y était vite devenu le maître des plus gros bénéfices, et l'on voyait prêtres et abbés mariés distribuer à leurs enfants les dignités ecclésiastiques, sans s'inquiéter de leur vie et de leurs aptitudes cléricales : c'est là contre que proteste Roscelin ; et, comme premier remède urgent, il demande que les fils de prêtres soient déclarés irréguliers du fait même de leur naissance et inhabiles à l'ordination. *Inde iræ*. Thibault d'Etampes, un maître d'Oxford que Roscelin a déjà connu en France, le combat et écrit contre lui une brochure fort habile ; et comme ce n'est pas à coups de brochures qu'on se débarrasse des importuns, les prêtres mécontents font appel au roi : Roscelin reçoit ordre de quitter l'Angleterre.

Où va-t-il se réfugier maintenant ? Il demande asile à Yves de Chartres. Mais celui-ci lui représente qu'il est retombé dans son erreur, qu'il a continué à défendre son opinion, voire même à en répandre d'autres tout aussi insensées. Ceux qui persécutent Roscelin sont des méchants sans doute ; mais Roscelin lui-même n'a que trop mérité que Dieu permette contre lui ce déchaînement, pour le punir de ses péchés de dialectique. Yves cependant recevrait volontiers son ami, parce qu'il a confiance en lui ; mais le peuple de Chartres ne le tolérerait pas. Il faut que Roscelin prenne patience et qu'il revienne de ses erreurs, et *par écrit : Restat ut palinodiam scribas*.

C'est probablement à ce moment-là que Roscelin songe à se rendre à Rome. Là il allait retrouver le pape Urbain II son compatriote, et probablement aussi saint Bruno, alors conseiller du pape. Ce qui est sûr, c'est qu'il fut très accueilli à Rome. A Rome on était au plus fort de la lutte pour la remise en vigueur de la loi du célibat ecclésiastique par toute l'Eglise. Et l'on ne pouvait que savoir gré à Roscelin du zèle dont il avait fait preuve en Angleterre : Urbain II lui-même, au Concile de Clermont (1095), venait de promulguer comme loi de l'Eglise la thèse même de Roscelin : à savoir, que les enfants illégitimes et les fils des prêtres ne seront pas admis aux Ordres ni aux dignités de l'Eglise, à moins qu'ils ne soient déjà moines ou chanoines.

Quant à la question de doctrine trinitaire soulevée par Roscelin, comment s'en est-il expliqué à Rome ? Les documents officiels nous manquent ; mais nous savons que Roscelin pourra écrire plus tard, dans une lettre publique en réponse aux violentes attaques d'Abélard : — « Si j'ai failli en parole, si je me suis écarté de la vérité, je n'ai jamais défendu avec obstination une erreur de parole ou une assertion fausse ; mais toujours plus prêt à apprendre qu'à enseigner, j'ai soumis mon esprit à la réprimande, et il n'est pas hérétique, même s'il se trompe, celui qui ne défend pas son erreur : *semper paratior discere quam docere, animum ad correptionem præparavi, neque enim hæreticus est qui, licet erret, errorem tamen non defendit.* » Et il a le droit de se glorifier, devant Abélard, qu'à Rome on ait été heureux de l'accueillir, plus heureux encore de l'écouter, très heureux enfin après qu'il eut parlé.

Que Roscelin ait été en effet, à Rome, en parfaite communion avec l'Eglise Romaine, et qu'Urbain II ait notifié la chose aux Eglises de France et d'ailleurs, c'est ce que la suite des événements laisse voir clairement : Roscelin, au sortir de Rome, obtient un canonicat à Besançon (ce qui ne s'explique guère sans une intervention du pape, Besançon étant alors sous la suzeraineté de l'Empire). Nouveaux canonicats ensuite à Loches, et enfin à Saint-Martin de Tours. Et partout il enseigne, dit-il, non pas peut-être à titre officiel d'écolâtre (nous n'en savons rien) ; mais enfin on l'écoute. Et plus jamais, sauf sous la plume d'Abélard, plus jamais il ne sera question de Roscelin comme d'un hérétique : saint Anselme écrit le second livre du *Cur Deus homo* vers 1098, et il y rappelle le *Liber de fide Trinitatis et de Incarnatione Verbi*, mais sans faire mention de Roscelin, contre qui l'opuscule a été composé jadis. De même Hérimann, faisant l'histoire du nominalisme à Lille, vers 1100, cite l'opuscule de saint Anselme, juge assez mal les nominalistes qu'il nomme (comme saint Anselme) les dialecticiens de l'hérésie ; mais il ne dit rien de Roscelin, dont l'exemple, s'il n'eût été réconcilié avec l'Eglise, eût pu fournir contre la dialectique nouvelle un argument dont Abélard n'aura garde de se priver.

C'est d'Abélard en effet que partira la dernière attaque qui viendra troubler la paix de Roscelin à Tours. Attaque d'une extrême violence. Pourquoi Abélard a-t-il attaqué Roscelin ? Il avait été son élève, à Loches, comme il fut l'élève aussi de Guillaume de Champeaux et d'Anselme de Laon, qu'il attaqua de même. Abélard a eu la manie d'attaquer toutes les supériorités, comme pour faire de leur ruine un piédestal à sa propre gloire. Peut-être même n'était-il pas fâché (Picavet, p. 58) de parader comme défenseur de la foi contre les dialecticiens en relevant toutes les nouveautés qu'ils avaient avancées ou qu'ils étaient capables de lancer, et en les combattant par la raison même à laquelle ils faisaient appel. Ainsi avait procédé saint Anselme dans le *Liber de fide Trinitatis*. Saint Anselme y avait trouvé la gloire : Abélard rêvait pour lui-même d'une gloire égale. Et il dirige contre Roscelin le *Tractatus de unitate et Trinitate divina*.

Roscelin riposte par une longue lettre (Migne, *Patr. lat.*, t. CLXXVIII, col. 357-372, reproduite *in extenso* dans Picavet, p. 129-139), qui est un vrai traité. Et comme Abélard s'est abaissé à des attaques personnelles, Roscelin bondit sous l'outrage et demande à cet homme comment il a le front d'oser calomnier qui que ce soit, après l'infamie de sa conduite vis-à-vis d'Héloïse, après la honteuse mutilation dont le Dieu des vengeances l'a affligé par la main du chanoine Fulbert : *Sed quia... in merdæ nostræ detractionis immunditio suino more saturatus es, nos quoque versa vice ...de vitæ tuæ inaudita novitate disputemus et ad quantam ignominiam merito tuæ immunditiæ delapsus sis, demonstremus...* Abélard est devenu désormais une chose sans nom : il n'est ni clerc ni laïc ni moine, ni même homme ; il n'a plus le droit de s'appeler Pierre, qui est un nom d'homme : *Masculini generis nomen, si a suo genere deciderit, rem solitam significare recusabit. Volent enim nomina propria significationem amittere cum eorum significata contigerit a sua perfectione recedere. Neque enim ablato tecto vel pariete domus, sed imperfecta domus vocabitur. Sublata igitur parte quæ hominem facit, non Petrus, sed imperfectus Petrus appellandus es...* Et Roscelin aurait encore beaucoup de choses à dire. Mais il s'arrête : *quia contra hominem imperfectum ago, opus quod ceperam imperfectum relinquo.*

On a dans ces lignes un spécimen du ton que prenaient les polémiques en ce temps-là. Mais c'est sur le terrain doctrinal que portait l'essentiel de l'attaque d'Abélard ; et c'est pourquoi Roscelin défère le *Tractatus* de son adversaire à l'évêque de Paris, et s'offre à soutenir contre lui,

par devant l'évêque, une discussion publique. Mais on ne voit pas que cette discussion ait eu lieu. Un Concile s'assemble en 1121 à Soissons, où l'œuvre d'Abélard est condamnée ; mais il n'y est pas question de Roscelin, qui était probablement mort auparavant.

Le livre de M. Picavet est touffu, et d'une lecture qui ne saurait être très rapide, mais très documenté, accompagné de toutes les pièces justificatives voulues. M. Picavet est incroyant ; et l'on s'en souviendra en lisant les pages où il étudie la doctrine même de Roscelin et les rapports entre sa philosophie et sa théologie. Il est incroyant ; mais il est, dans l'enseignement officiel, aux Hautes Etudes et à la Sorbonne où il professe, le premier de nos érudits pour tout ce qui touche à la philosophie médiévale. Et non seulement il étudie et connaît, depuis trente ans, cette philosophie ; mais il l'admire, il est un des fervents de la scolastique : c'est dans la formation scolastique qu'il salue une des plus grandes forces de l'Eglise du moyen âge ; c'est à la formation thomiste reçue par leurs chefs à Louvain qu'il fait honneur, pour une bonne part, des succès des catholiques belges. Voir ce que nous avons dit de lui et de son enseignement, *Ami* 1904, p. 551 ; *Ami* 1897, p. 490 (citations topiques d'articles publiés par lui dans *Revue philosophique* et *Revue Bleue* en 1896).

II. — Le *Maïmonide* de M. Lévy, comme le *Schelling* de M. Bréhier et le *Hegel* de M. Roques, font partie de la collection *Les Grands Philosophes*.

Maïmonide est un Juif ; et c'est un rabbin de l'Union libérale israélite, M. Lévy, qui nous en parle. Mais il n'est pas nécessaire d'être israélite pour comprendre Maïmonide ; et il faut l'avoir étudié pour entendre nos grands scolastiques. Maïmonide (1135-1204) est le grand nom de la philosophie juive du moyen âge : c'est le *rabbi Moyses* des scolastiques. On l'a appelé aussi « l'Aigle de la Synagogue ». Il a eu une énorme influence au moyen âge, et la méritait.

Il était né à Cordoue, en 1135, d'une vieille famille de docteurs. Il n'avait que treize ans lors de l'invasion des Almohades, secte fanatique de l'Islam, qui du nord de l'Afrique pénètrent en Espagne, conquièrent Cordoue et ne laissent aux habitants que le choix entre la conversion à l'Islam ou l'émigration. Des milliers de Juifs se réfugient dans le nord de l'Espagne, qui était sous domination chrétienne ; d'autres, en Provence ; d'autres prennent les dehors de l'Islam et en accomplissent les rites, tout en restant fidèles dans leur cœur à la loi de Moïse : la famille de Maïmonide semble avoir été de ceux-ci. On perd sa trace neuf années durant ; mais elle était restée en Espagne, changeant souvent de résidence. Les Maïmonide émigrent ensuite et se fixent à Fez (1160), où le séjour n'est pas pour eux beaucoup plus intéressant qu'en Espagne. Ils se décident (1165) à s'embarquer pour la Palestine ; et la Palestine ne leur offrant que des conditions précaires d'existence, ils vont en Egypte. Un naufrage engloutit leur fortune ; et notre philosophe, pour subvenir à ses besoins, se livre à la médecine. Il y acquiert bientôt un renom tel que le sultan Saladin le prend au service de sa Cour et que même Richard Cœur-de-Lion veut se l'attacher : mais Maïmonide refuse et reste en Orient, où il meurt à soixante-dix ans (1204). On l'inhume à Tibériade, et juifs et musulmans observent un deuil public de trois jours.

Un de ses premiers écrits avait été la *Lettre sur l'apostasie* (vers 1160) : il y défend la licéité, pour ses coreligionnaires, d'embrasser extérieurement l'Islam et toutes ses pratiques, tout en restant Israélites dans le cœur. Et entre autres arguments il allègue celui-ci, qui est assez inattendu : c'est que, du temps des Prophètes, les Juifs, tout en adorant les idoles, n'en étaient pas moins considérés comme représentant le peuple de Dieu. Avec ce système, on n'avait pas à craindre le martyre. En fait, beaucoup de ces Juifs qui se conformaient extérieurement au rituel de l'Islam, en arrivaient à l'embrasser de cœur et définitivement.

Plus tard, en Egypte, il écrit son commentaire scientifique de la *Mischna*, en vue de « mettre l'étude de la Tradition à la portée du public en en dégageant le contenu de la confusion des matériaux et des discussions, et en offrant au lecteur des explications courtes et claires » ; — puis son *Mischné Torah*, ou « répétition de la loi », codification de toute la législation juive, tant biblique que rabbinique, ouvrage que l'on a pu appeler un nouveau Talmud et qui faisait de lui la plus haute autorité du judaïsme ; — enfin, et sans parler de diverses dissertations théologiques et de nombreux traités de médecine, son *Guide des indécis* (1190).

C'est ce livre qui a fait sa gloire devant la postérité. C'est ce livre qui le classe parmi les grands philosophes et qui lui assigne, dans la théologie juive, une place comparable à celle de saint Thomas dans la théologie catholique. Les idées d'Aristote, unies aux spéculations néoplatoniciennes, lui ont fourni l'armature de son système. On en prendra connaissance dans le livre de M. Lévy, presque entièrement consacré à exposer la doctrine du *Guide*. On l'a accusé de rationalisme, de tendance à donner une démonstration rationnelle de toute la révélation : il dit bien en effet que « la philosophie consiste à démontrer ce que l'on a appris par voie d'autorité, par la Kabbale. » Mais il arrête la raison devant la foi ; il croit aux miracles, et n'admet pas leur interprétation allégorique ; il croit à la révélation sinaïtique, à la création *ex nihilo*, à la Providence. Il sait combien est bornée notre expérience : — « Arrêtons-nous à ce qui est en notre puissance, et ne nous fatiguons pas à scruter ce qui nous échappe. *Pour ce qui se dérobe au raisonnement, acceptons la parole du grand inspiré Moïse.* »

III. — Schelling (1775-1854) forme, avec Kant, Fichte et Hegel, le grand quatuor de la philosophie allemande moderne.

C'est un type de philosophe *in fieri :* sa philosophie n'a cessé de varier, ou du moins de se modifier, au lieu de s'affirmer d'emblée tout entière, comme celle de Hegel ou de Schopenhauer. C'est une de ces métaphysiques progressives où des doctrines restent toujours en formation, sans jamais recevoir leurs formules définitives.

Or, quelle fut la loi de ces changements, ou, si l'on aime mieux, de ces progrès ? Faut-il y voir l'évolution naturelle de la pensée pure, ou bien en chercher la cause principale dans les événements et les circonstances qui du dehors sont venues presser sur cette pensée et modifier son orientation ?

C'est à cette dernière conclusion que se rattache M. Bréhier : — « Il n'est pas douteux, dit-il, que ses transformations spirituelles sont scandées par les événements extérieurs de sa vie. »

C'est ainsi que, Wurtembergeois d'origine, et de famille pauvre, il est obligé de débuter par le préceptorat : il passe, en cette qualité, trois ans à Leipzig (1795-1798) : là il est en relations avec les physiciens, les mathématiciens, et il ébauche sa philosophie de la nature, où l'expérience tient une large place.

Il vient ensuite à Iéna, où on le nomme (1798)

professeur extraordinaire à l'Université (qui est alors l'Université par excellence de la philosophie moderne, avec Fichte). Iéna, c'est le cercle romantique, les frères Schlegel, Novalis, Tieck, la vision d'une nature qui doit être une et pleine comme une véritable œuvre d'art ; et la pensée de Schelling aboutit à la philosophie de l'identité.

A Iéna, ses succès enflent son amour-propre ; il se rend impossible ; et le nouveau gouvernement bavarois, qui est en train de laïciser l'enseignement officiel, l'appelle à la nouvelle Université de Würzbourg (1803). C'est en Bavière qu'il va passer la plus grande partie de sa vie (1803-1841). A Würzbourg, puis à Munich (où il est appelé après que Würzbourg est détaché, en 1806, du nouveau royaume de Bavière), les critiques de son ami Eschenmayer, ses relations avec Baader, de cruels chagrins domestiques (la mort, en 1809, de son épouse Caroline Böhmer, une des grandes muses romantiques, qui a divorcé, en 1803, d'avec Guillaume Schlegel pour épouser incontinent Schelling, de douze ans plus jeune qu'elle, avec une inconscience toute romantique, sans que les rapports d'amitié entre Schlegel et Schelling en soient troublés ni même gênés), tout cela amène Schelling à préciser le sentiment religieux immanent à sa philosophie, qui devient mystique. Sur le christianisme il professe une mixture d'idées vraies et fausses, mais sincères. Deux questions se posaient alors : 1° le christianisme est-il œuvre de spéculation pure, ou guide moral ? et 2° la vie chrétienne est-elle un idéal inaccessible, ou le fond universel de la vie quotidienne ? *Ad I*, Schelling professe le caractère hautement spéculatif du christianisme ; *ad II*, contrairement à l'avis de ses plus notables contemporains (de Schleiermacher par exemple), il répond que le christianisme n'est pas un idéal mort, à restaurer à l'usage seulement d'une élite, mais une réalité historique bien vivante, dont il faut partir, et non pas un fait exceptionnel, spécial à quelques caractères délicats, mais un fait universel et humain ; la vie chrétienne ne consiste pas dans la méditation pure, mais dans l'action par où se réalise l'union avec Dieu ; etc.

Enfin, dans la dernière période de sa vie, professeur à Erlangen (1820-1827), puis à la jeune Université de Munich (1827-1841), précepteur du prince royal de Bavière à partir de 1835 (et combien un tel choix jette un pauvre jour sur la mentalité religieuse du père, le « noble » Louis Ier, qui confie à un Schelling l'éducation de son fils !), appelé à Berlin en 1841 par le nouveau roi de Prusse, le romantique couronné Frédéric-Guillaume IV, il se croit appelé à remplir un rôle de réformateur social et religieux, et oriente sa philosophie dans ce sens. A Munich il a fait profession d'être convaincu de la vérité de la religion chrétienne ; mais c'était là un christianisme de sa façon : il rêvait (entretien avec Lamennais, en 1832) d'une science se substituant à la foi, ayant pour base, d'une part les faits primitifs, de l'autre une méthode encore inconnue au monde au moyen de laquelle on déduirait des faits primitifs le christianisme tout entier : un christianisme par conséquent complètement démontrable, une religion purement rationaliste (idées qui étaient dans l'air déjà au XVIIIe siècle, au temps de l'*Aufklärung*, et qui alors, aux environs de 1830, devaient à l'hermésianisme un regain de popularité).

M. Bréhier a eu du mérite à apporter quelque clarté dans l'exposé d'une pensée aussi complexe et aussi pleine de contrastes, à la fois rationaliste et mystique, libre penseuse et traditionaliste : — « Comme bien des Allemands de son époque, Schelling a la synthèse facile, parce qu'il n'a pas été jusqu'au bout des oppositions ; il ne les voit que dans la pensée, non dans la vie, et leur côté véritablement irréductible ne lui apparaît que confusément dans un brouillard » (p. 222).

Que restera-t-il de sa philosophie ? Elle a été dépassée depuis, et il n'a pas fait véritablement école. Mais il a eu une énorme influence sur ses contemporains : des physiciens et des naturalistes d'abord, puis des esthéticiens, des juristes et des théologiens se sont inspirés de son esprit. Et si ces influences n'intéressent pas directement l'histoire de la philosophie, elles n'en restent pas moins capitales pour l'histoire générale du mouvement de l'esprit allemand au XIXe siècle.

IV. — De Schelling on ne sépare guère Hegel dans l'histoire de la philosophie. Ils étaient contemporains (Hegel 1770-1831) et compatriotes (Hegel né à Stuttgart) : là se bornent leurs points de contact. Rarement vit-on deux esprits plus dissemblables. De la philosophie de l'un non plus que de celle de l'autre il ne restera rien. Mais, en pratique, si l'influence de Schelling a été grande et point toujours malfaisante dans le domaine des idées pures, par contre, c'est sur le terrain des réalités positives que s'est exercée l'action de l'hégélianisme. Le nom de Schelling vivra dans l'histoire littéraire ; le nom de Hegel, dans l'histoire politique. C'est l'enseignement de Hegel à Berlin (1818-1831), c'est sa théorie de l'Etat et du droit qui a préparé l'Allemagne moderne, l'Allemagne prussienne, l'Allemagne de Bismarck. C'est le philosophe de toutes les négations anti-idéalistes, qui supprime Dieu, la Providence, l'immortalité, qui arrache à la vie humaine sa raison divine et sa fin morale : il n'y a qu'un monde, celui que voient nos yeux ; il n'y a de divin que ce monde et les intérêts de ce monde.

On trouvera le développement des idées hégéliennes exposé clairement dans le livre de M. Roques, avec une sympathie qu'on ne partagera pas. Le mouvement déchaîné par Hegel au cours de ses années d'enseignement à Berlin fut arrêté un temps par l'avènement (en 1840) du roi Frédéric-Guillaume IV ; et c'est pour faire contrepoids à l'irréligion de l'extrême gauche hégélienne, aux Strauss, aux Feuerbach, aux B. Bauer, que l'on manda à Berlin (1841) Schelling, pour empêcher de pousser « la semence empoisonnée du panthéisme hégélien, de la plate omniscience et de la destruction de la discipline domestique », lui écrivait Bunsen au nom du roi son maître. Bunsen parlait à Schelling de sa mission providentielle ; et Schelling y crut. Il enseigna à Berlin jusqu'en 1847, et se retira à l'heure précisément « où le mouvement national allemand, dit Kuno Fischer (cité dans Bréhier, p. 293), commence à devenir sérieusement politique », à l'heure où se pose la question du Slesvig-Holstein et où ont lieu les premières luttes parlementaires à Berlin. Schelling vivra dès lors extrêmement retiré, dans sa famille et dans un cercle d'amis, ne partageant nullement l'enthousiasme de beaucoup pour l'unité allemande telle que la concevait la Prusse, rêvant plutôt d'une fédération de la Prusse, de l'Autriche et de la Bavière (la fameuse *Triasidee* du roi Louis Ier de Bavière). Il mourut en 1854, à Ragaz.

LOUISE DE PRUSSE. **Quarante-cinq années de ma vie (1770-1815).** **Publié par la princesse Radziwill. In-8 raisin de XII-454 p., héliogravure, autographe, et 14 gravures hors texte, 7 f. 50. — Camille Jordan en Alsace et à Weimar,** par R. Boubée. **In-12 de 265 p., portrait, 3 f. 50. — Paris, Plon.**

I. — Mme la princesse Radziwill, née Castellane, qui nous a donné ces années dernières la *Chronique* de sa tante la duchesse de Dino, pu-

blie maintenant les Souvenirs de son aïeule, née princesse Louise de Prusse, épouse ensuite du prince Antoine Radziwill; mais toujours désignée officiellement sous le titre de princesse Louise de Prusse, parce que les Radziwill, malgré leur illustration de grands seigneurs polonais et leurs alliances avec la Maison de Brandebourg, n'étaient pourtant pas de Maison souveraine.

Cette princesse Louise était née à Berlin, en 1770. Elle était la nièce du souverain alors régnant, qui n'était autre que le Grand Frédéric. Elle remonte, dans ses Souvenirs, jusqu'à ses premières années. Elle n'a commencé de les rédiger qu'en 1811, mais s'aidant de notes que dès son enfance elle avait pris l'habitude d'inscrire sur de petits cahiers. Elle les a rédigés complètement en français, qui était alors la langue usuelle à la Cour de Prusse et d'ailleurs dans toutes les familles allemandes de distinction.

Elle était luthérienne ; son mari, catholique : leur mariage fut béni, le 17 mars 1796, successivement par un chanoine catholique de Posen, à onze heures du matin, puis, à sept heures du soir, par un pasteur luthérien : on passait, dès ce temps-là, sur bien des prescriptions canoniques en ce pays. Son mari était Polonais, mais serviteur fidèle de la Maison de Prusse, sous l'égide de laquelle il eût voulu reconstituer la Pologne, ce qui témoigne, chez lui, de plus de candeur que de sens. Elle, elle était et fut toujours solide Prussienne. Elle avait pour frère ce prince Ferdinand qui fut, avec la reine, l'âme de l'explosion de gallophobie en Prusse avant Iéna, qui contribua plus que personne à pousser le roi à la déclaration de guerre de 1806, et qui devait tomber, quelques jours avant Iéna, dans un combat d'avant-postes, à Saalfeld (10 octobre 1806).

Elle a vu, dans sa jeunesse, la « grande » Prusse frédéricienne, grisée de Rosbach et qui se croyait la première puissance militaire du monde, la puissance invincible.

Elle a vu ensuite l'effondrement subit du 14 octobre 1806 (Iéna et Auerstædt) et cette déroute, unique dans l'histoire, de l'armée prussienne poursuivie, pourchassée, rabattue d'étape en étape et finalement acculée à la Baltique et volatilisée, si bien que, trois semaines après Iéna, le 7 novembre, Murat pouvait écrire à Napoléon que « le combat cessait faute de combattants. »

Et elle a vu enfin l'effort admirable de la Prusse après Tilsit et le relèvement de 1813.

La lecture de ces Souvenirs est d'un intérêt palpitant. Ils sont surtout anecdotiques pour la période XVIIIe siècle ; et on peut trouver la princesse passablement indulgente pour le roi Frédéric-Guillaume II (fils et successeur de Frédéric II) qui fut bien l'un des princes les plus corrompus dont l'histoire ait enregistré les scandales (et la corruption de ces Cours germaniques du XVIIIe siècle était tout autre chose que ce que nous avons eu à déplorer à Versailles). Mais elle glisse rapidement sur cette période. Ses Souvenirs des années 1806-1813 remplissent la moitié du volume ; et là elle exprime, dans une langue admirablement digne, calme, forte, majestueuse, exempte d'invective et de faiblesse sentimentale, ce qu'elle a vu, ce qu'elle a entendu, ce qu'elle a éprouvé. Notamment sur les négociations et entrevues de Tilsit, il y a une quarantaine de pages où abondent les détails inédits et où Napoléon nous apparaît dans une grandeur un peu sauvage, mais tout de même d'une autre taille que le roi ou même la reine de Prusse.

Cette publication est éditée avec grand luxe. Les gravures sont superbes et nous donnent les portraits de quelques-uns des grands Prussiens de ce temps-là. Des notes brèves donnent, quand c'est nécessaire, l'explication des allusions. Et surtout, à la fin du volume, nous avons, en 46 pages, un Index biographique des noms des personnages mentionnés dans ces Mémoires, répertoire très précis et très précieux pour l'étude de cette période de l'histoire.

A peine publiés en français, ces Souvenirs ont été traduits en allemand (chez Westermann, à Brunswick).

II. — Ce ne sont pas des Mémoires que M. R. Boubée publie de Camille Jordan ; mais peu s'en faut. Ce n'est pas non plus l'homme politique, le protagoniste du libéralisme royaliste, qui est mis ici en lumière : — c'est presque, — comment dire ? — c'est le directeur de consciences féminines, le futur directeur de Mme de Staël, de Mme Récamier, de Mme de Krudener... M. R. Boubée nous présente Camille Jordan au moment où le coup d'Etat du 18 fructidor exile (septembre 1797) le vigoureux député de Lyon : Jordan s'en vient en Alsace, puis en Thuringe, à Weimar, l'Athènes allemande alors. C'est en Alsace qu'il débute dans son rôle de « directeur » avec Mlle de Rathsamhausen, la fiancée de son ami et inséparable Joseph de Gérando, avec Mme de Berckheim et ses charmantes filles (dont l'une, sans une mort prématurée, était destinée à devenir sa femme). A Weimar, il devient le conseil et le confident de Mme de Schardt, belle-sœur de Charlotte de Stein (la célèbre amie de Gœthe), de Mlles Amélie d'Imhoff et Renée de Fouquet ; il évolue dans le cercle brillant où présidait Gœthe, avec Schiller, Herder, Kotzebue, Wieland, Humboldt, etc. Nous sommes ici dans un milieu tout autre que n'était tout à l'heure le Berlin de la princesse Louise de Prusse. Mais si ces documents inédits sur Camille Jordan n'apportent rien de nouveau à l'histoire politique, on voit l'intérêt très vif qu'ils offrent pour l'histoire littéraire. Et même au point de vue politique, il est curieux de constater une fois de plus, dans ces pages, la différence entre la mentalité pacifique, idyllique, de ces Allemands fin du XVIIIe siècle, et l'esprit public qui va surgir au début du siècle suivant sous le pressoir napoléonien.

Iéna et la campagne de 1806, par Henry Houssaye, de l'Acad. fr. In-12 de LXIII-274 p., 2 cartes, 3 f. 50. — Smolensk, par le baron de Baye. In-8 écu de 296 p., 24 gravures hors texte, 5 f. — Paris, Perrin.

I. — Cet *Iéna* aura été la dernière œuvre de Henry Houssaye. Et encore c'est une œuvre posthume. L'auteur est mort, l'automne de 1911, n'en ayant rédigé définitivement que les trois quarts : le reste a été mis en ordre par M. L. Madelin, son disciple et ami, le confident de sa pensée historique.

Iéna, c'est la plus merveilleuse des victoires de Napoléon. Jamais on n'a vu peuple aussi écrasé que le fut la Prusse après Iéna. Iéna, ce n'est pas seulement la journée du 14 octobre 1806 ; ce n'est pas la bataille d'un jour : c'est une bataille continue de trente-six jours ; c'est la poursuite magnifique des débris énormes de l'armée prussienne ; c'est la chasse, c'est la « rafle » de cette armée, de cette nation, de cette monarchie de Prusse, des monts de Thuringe à la mer Baltique : — Murat faisant capituler dans Erfurt sans coup férir 19.000 Prussiens, — Bernadotte à Halle forçant le prince de Wurtemberg dans une position que tout le monde (sauf les Français) jugeait inexpugnable, — Davout nettoyant la route de Berlin où Napoléon fait le 27 octobre une entrée solennelle au milieu d'une population effondrée, —

puis les raids fantastiques de la brigade Lasalle, précédant la cavalerie de Murat et l'infanterie de Lannes, — Hohenlohe « rabattu, » au cours de cette chasse que Napoléon conduit de loin, Hohenlohe harcelé, talonné, pris dans Prenglow, capitulant avec 16.000 soldats d'infanterie et 6 régiments de cavalerie, — Stettin, ville fortifiée qui, avec 5.500 hommes et 120 canons, se rend au seul Lasalle à la tête d'un régiment de hussards, — Blücher délogé de Lübeck où il s'est réfugié en violant brutalement la neutralité de cette ville libre, et fait prisonnier aux portes de Lübeck, à Schwartau ; — et Murat pouvant écrire à Napoléon, en style de Corneille : « Sire, le combat finit, faute de combattants, » — cependant que Ney faisait capituler Magdebourg, la dernière place forte du royaume. — Il n'y avait plus de Prusse.

Napoléon n'eut qu'à siffler, dira plus tard le Prussien Henri Heine, *et la Prusse n'existait plus*. Il était incomparablement plus facile à Napoléon, en 1806, de biffer du rang des nations la Prusse, Etat né d'hier, qu'il ne le sera à la Prusse de supprimer en 1866 le royaume de Hanovre et autres principautés allemandes. Napoléon se laissa duper par la diplomatie du tsar Alexandre. Dix ans plus tard, à Sainte-Hélène, son plus cuisant regret était d'avoir laissé subsister cette Prusse ; et quand un rat, — il y avait beaucoup de rats à Sainte-Hélène, — quand un rat passait à portée de son talon, il l'écrasait, enrageant de n'en avoir pas fait autant à la Prusse en 1806.

Or, cette guerre, c'était la Prusse qui l'avait voulue. Non pas le roi peut-être, qui était un assez veule sire, mais toute la cour, et la noblesse, et une partie de la bourgeoisie, la reine Louise surtout en tête. Tout ce parti militaire ne pardonnait pas au roi de ne pas s'être précipité l'année précédente aux côtés de l'armée austro-russe (campagne d'Austerlitz) : on avait manqué l'occasion en 1805, il fallait en faire naître une nouvelle en 1806. La reine Louise veut sa guerre. Dans ces épais cerveaux, pas l'ombre d'un doute sur l'issue de la lutte. Comment donc ! l'armée du Grand Frédéric ! Ils en sont toujours à Rosbach ! C'est le refrain que l'on trouve sous la plume de tous les généraux prussiens, dans ce printemps et cet été de 1806. Napoléon a vaincu à Austerlitz, parce qu'il n'avait affaire qu'à des Autrichiens et à des Russes ; mais, qu'il vienne se frotter à l'armée prussienne, « il en verra de belles. » — « J'ai battu les Français dans plus de soixante affaires, dit Hohenlohe, et, ma foi ! je battrai Napoléon. » — Le colonel des gendarmes du roi, voyant ses cavaliers affiler leurs sabres sur les marches de l'ambassade française : — « Pas besoins de sabres : des gourdins suffiraient pour ces chiens de Français. » — « Bonaparte, disent les généraux, n'est pas digne d'être caporal dans notre armée. » — « Que deviendront, dit-on encore dans les états-majors, que deviendront, devant nos généraux qui ont appris la guerre dès leur jeunesse, ces tailleurs et ces savetiers improvisés généraux par leur Révolution ? » — « Les soldats français ! ce sont toujours les soldats de Rosbach : il suffit de foncer dessus pour les mettre en fuite. » — « En trois mois, et avec des forces égales aux deux tiers des leurs, nous chasserions à coups de fouet ces gaillards-là au-delà du Rhin. »

C'est avec cette mentalité que, les 12 et 13 septembre 1806, sans déclaration de guerre, les têtes de colonnes prussiennes débordent des frontières du royaume et prennent cette offensive folle qui en un mois les aura conduites à Iéna.

Toutes ces extravagances vantardes sont de 1806. A en suivre la litanie amusante dans H. Houssaye, on se croirait à lire les journaux allemands d'aujourd'hui, les petits journaux populaires surtout. Ils n'ont pas changé de ton. Mais nous avons des raisons de croire qu'ils ont changé de mentalité. En 1806, ils croyaient ce qu'ils disaient. Aujourd'hui, ils en sont moins convaincus. Et, s'ils parlent toujours de poudre sèche et d'épée aiguisée, ils s'en tiennent aux paroles, prudemment.

L'*Iéna* de Henry Houssaye prend place à côté de son *1814* et de sa trilogie de *1815*, qui ont été les plus grands succès connus de la littérature historique et qui restent des chefs-d'œuvre immortels.

M. L. Madelin, dans une belle Introduction, nous raconte la genèse de cet esprit si puissant de Henry Houssaye. Son père, Arsène, polygraphe infatigable, avait cultivé surtout la littérature légère ; peut-être Henry fût-il resté un dilettante de l'hellénisme, sans la guerre de 1870. Son père l'appelait lui-même Henry-Alcibiade. « Alcibiade » était en Grèce (il avait vingt-deux ans) quand les premiers bruits de guerre, en juillet 1870, le rappellent à Paris : sous-lieutenant de la garde mobile, il fait le siège, et en emporte des impressions militaires qui ne s'effaceront plus. — « Ceux qui ont vu cela, dit-il en racontant l'entrée des Prussiens dans les retranchements de Paris après la capitulation le 29 janvier 1871, ceux qui ont vu cela gardent au cœur une haine impérissable. » Il est militaire dans l'âme : — « Trop de jeunes gens regardent le service militaire comme une servitude. A ceux-là il faut rappeler que c'est un honneur... *Haut les cœurs*, dites-vous. Il faut dire aussi : *Haut les yeux!* Il faut mettre la fierté dans l'âme inconsciente et timide des conscrits. J'admire ce vieux sergent qui, passant l'inspection de ses hommes, disait à une recrue : — Ayez donc le regard assuré ! Fixez-moi dans le blanc des yeux. Faites-moi trembler, f... ! Vous êtes soldat ! »

Il continuera d'écrire encore de la Grèce, mais sur un ton qui ne rappelle en rien les récits de son père. Et peut-être se fût-il voué plus tôt à l'étude de notre histoire nationale, si Thiers, au cours d'une visite que lui fit le jeune historien, ne l'eût engagé vivement à se cantonner dans l'histoire grecque, ajoutant qu'en ce qui concernait les temps modernes et particulièrement la période 1789-1815, « il n'y avait plus grand'chose à glaner », après Thiers évidemment ! Cela, c'est bien Thiers, et malheureusement c'est beaucoup d'autres gens encore que Thiers.

C'est huit ans après la mort de Thiers, c'est en 1885 que paraîtra, dans la *Revue des Deux Mondes* (1er août), le premier article de Henry Houssaye sur les guerres napoléoniennes, intitulé : *La Capitulation de Soissons en 1814*. Désormais il a trouvé la voie qui sera la sienne jusqu'au bout. Trois ans après, son *1814* voyait le jour.

Il était né à Paris (1848) ; mais sa famille était originaire de l'Aisne. On nous raconte une amusante anecdote de sa grand'mère, la mère d'Arsène. Cette femme était, comme beaucoup d'autres, idolâtre de Napoléon. Un jour de 1814, elle s'aventure, enceinte du futur Arsène, sur le champ de bataille de Laon : là, se jetant devant Napoléon et lui montrant son sein, elle lui crie : — « Sire, mon mari se bat pour vous et il y a un soldat là. »

II. — Smolensk, c'est un centenaire. Smolensk a été une des étapes décisives de la campagne de Russie. Smolensk, en août 1812, a arrêté huit jours l'armée de Napoléon, huit jours précieux qui ont retardé et compromis la marche sur Moscou. — Trois mois plus tard (9 novembre), Napoléon rentrait à Smolensk : quel changement ! quel désordre ! quelle confusion !

Ce sont ces événements qui font l'objet de la

IIe Partie du livre de M. de Baye, intitulée : *L'épopée de Smolensk en 1812* (p. 89-170).

Un copieux appendice (p. 171-289) nous présente quantité de documents inédits et de pièces justificatives russes qui aideront le lecteur à se créer une opinion personnelle sur la marche de ces événements de 1812 : lettres de généraux et de diplomates, lettres de Napoléon et d'Alexandre eux-mêmes.

Et puis, il y a une Ire Partie, qui n'est pas moins intéressante et qui nous retrace à grands traits les origines de Smolensk et son histoire jusqu'à sa réunion définitive à la Russie au milieu du XVIIe siècle : histoire très mouvementée : Smolensk a été, durant des siècles, une pomme de discorde entre Russes et Polonais ; — histoire riche aussi de souvenirs d'art : l'illustration splendide de ce volume nous offre, à côté de vues pittoresques, des photogravures fort précieuses d'icones anciennes de la Vierge ou des Saints, de broderies, d'empreintes relevées sur briques, etc.

Correspondance de Benoît XIV ***précédée d'une Introduction et accompagnée de notes et tables,*** **par Emile de Heeckeren. — Deux vol. gr. in-8 de c-563 et 582 p., 20 f. — Paris, Plon.**

La correspondance que l'on publie aujourd'hui, ne comprend que les lettres de Benoît XIV au cardinal de Tencin, archevêque de Lyon. Ce fut une correspondance très suivie, de toutes les semaines, jusqu'à la fin de 1756, date où la maladie brisa la plume du Pontife et ne lui laissa plus dicter que quelques billets († 3 mai 1758, âgé de quatre-vingt-trois ans, après un pontificat de près de dix-huit ans).

Le pape aimait beaucoup le cardinal : il avait pu le connaître à Rome, où Tencin, avant son élévation à l'épiscopat, avait rempli heureusement des missions diplomatiques. Il eut le temps surtout de le connaître pendant cet interminable Conclave de 1740, qui dura six mois (février-août) et qui fut l'un des plus agités que l'on connaisse, l'un des plus ardemment en proie aux factions. C'est là aussi, au cours de ces six mois, que Tencin apprit à connaître le cardinal Lambertini ; et il le connut si avantageusement que c'est lui, Tencin, qui le fit élire et donna ainsi à l'Eglise Benoît XIV.

C'est une correspondance très familière, — non point sans doute par la nature des sujets abordés, qui se rapportent aux grands intérêts de l'Eglise (encore que le Pape y témoigne souvent de l'intérêt qu'il prend aux choses du monde des lettres), — mais par le ton, qui n'a rien de la pompe officielle ou des détours diplomatiques, qui est amical, simple, confiant, ouvert, « bonhomme » (comme on aimait à dire que le Pape était dans sa vie privée), et toujours, là-dessous, plein de dignité, de majesté, d'élévation. On pourra goûter ici un modèle de style épistolaire où la familiarité, la simplicité s'harmonise à merveille avec la grandeur pontificale. C'est un charme de contempler Benoît XIV sous un jour si doux et tout ensemble si grave. C'est vraiment un « Pape » qui écrit ; et il écrit en ami à un ami.

Quant aux historiens, inutile d'insister longuement sur l'importance de cette publication. Ils feront ici une moisson incomparable de documents et de vues sur une des périodes les plus troublées de l'histoire de l'Eglise de France. C'est sous le pontificat de Benoît XIV que la querelle janséniste prit un caractère de violence inouï qui fit craindre un moment une rupture avec Rome : ce fut la terrible affaire des billets de confession, le refus du Saint Viatique à tout malade qui n'aurait pas reçu l'absolution d'un prêtre acceptant la Bulle *Unigenitus*, les mandements de l'archevêque (Christophe de Beaumont) supprimés par le Parlement, le roi flottant et exilant tantôt l'archevêque et tantôt le Parlement... Benoît XIV était au désespoir quand lui arrivaient toutes ces mauvaises nouvelles de France. Toutes ses tentatives de pacification échouaient ; il ne pouvait rien dire « sans qu'aussitôt l'esprit de parti s'en mêlât pour semer la division. » Finalement il publie l'Encyclique du 16 octobre 1756 (on en trouvera la traduction aux Appendices, II, p. 556). Contre les jansénistes, qui l'ont accusé de vouloir ensevelir la Bulle *Unigenitus* dans l'oubli, il enseigne que le rejet de cette Bulle est une faute mortelle ; et contre le Parlement, qui n'admet pas de refus de Sacrements, il maintient qu'il y a des cas où ce refus public est un devoir, mais en pratique il restreint ce devoir à un très petit nombre de cas.

Chez les catholiques, la soumission à l'Encyclique fut unanime. Christophe de Beaumont écrit : « Le bref du Pape ne contente pas le zèle de plusieurs ; mais il a tout ce qu'il faut, et je le regarde comme le fruit de la prudence paternelle. Si le Saint-Père avait pu aller plus loin dans l'état où se trouve l'Eglise de France, il l'aurait fait. » — De même l'évêque d'Amiens, M. de La Mothe, un des plus bouillants adversaires des jansénistes, écrit (29 nov. 1756) à l'abbé de Saint-Acheul que cette restriction des cas de refus de Sacrements est sage, « car il est vrai que d'abandonner tout à la sagesse des ministres, il y aurait bien du désordre, je l'ai vu par moi-même. »

Le Parlement ne désarme pas si vite : il supprime l'Encyclique (arrêt du 7 décembre 1756). Le roi, le 13, en ordonne l'enregistrement : le lendemain, démission en masse de la magistrature : on va vers l'anarchie ! C'est Damiens qui sauva la situation par son attentat du 5 janvier 1757 (voir *Ami* 1910, p. 241 sqq.) : le roi, sous le couteau de Damiens, retrouve un regain de popularité ; la magistrature suit le courant, chacun retire sa démission, et voilà Cour et Parlement réconciliés. Puis ce sont les désastres de la guerre de Sept ans qui pour un temps détournent l'esprit public des querelles religieuses. Puis, quand la paix est revenue (1763), c'est de tout autre chose qu'il est question : on a oublié les jansénistes pour les philosophes, dont ce troisième quart du XVIIIe siècle marque le triomphe définitif et l'emprise sur l'opinion publique.

C'était une époque terrible. On revivra toutes ces émotions, et beaucoup d'autres encore, à travers ces deux volumes.

JANSSEN. **L'Allemagne et la Réforme. Tome VIII. Trad. de l'all. sur la XIVe édition, par E. Paris. — In-8 jésus de XLIV-753 p., 15 f. — Paris, Plon.**

GREGOROVIUS. **Promenades italiennes** (IIe Série). ***Palerme, Syracuse, Naples, Ravenne, Sabine et Ombrie.*** **Adapté de l'all. par Mme J. Carrère. — In-12 de 340 p., 3 f. 50. — Paris, Plon.**

I. — Janssen (sur sa vie et l'ensemble de son œuvre, voir *Ami* 1894, p. 97-104) avait inauguré son grand ouvrage par le tableau de la civilisation en Allemagne à la veille de la Réforme ; il le termine, avec le tome VIII, par un tableau de civilisation allemande encore, mais un siècle plus tard, au commencement du XVIIe siècle, à la veille de la guerre de Trente ans, après un siècle de Réforme.

De l'un à l'autre tableau il y a un abîme. Nous sommes dans deux mondes différents. Un Allemand de 1500 ne se fût plus reconnu dans l'Allemagne de 1600 (et pas même déjà dans l'Allemagne de 1540, au témoignage de Luther lui-même). L'Al-

lemagne était, à la veille de la Réforme, dans un état de prospérité inouïe. Cent ans plus tard, c'est l'abomination de la désolation, et à tous points de vue, non seulement au point de vue de la décadence religieuse, mais sur tous les domaines de l'activité humaine, commerce, industrie, condition des paysans, misère du peuple, corruption effroyable dans toutes les classes sociales, superstitions de toutes sortes (plus de deux cents pages sont données à la grosse question des procès de sorcellerie qui ont foisonné alors). A plus d'un des grands Réformateurs, à Luther lui-même, il est échappé d'avouer qu'ils n'eussent pas commencé à prêcher l' « Evangile » s'ils eussent prévu la ruine morale qui allait en être la suite immédiate.

Toute l'Allemagne n'était d'ailleurs pas protestante à la fin du XVIe siècle. Des territoires considérables étaient restés catholiques. Mais, même en ceux-ci, le mal était grand, la contagion avait gagné : parmi les évêques d'Autriche ou de Bavière, beaucoup ne valaient pas mieux que les « sécularisés » mariés de Prusse ou de Saxe.

Mais, — et c'est ce qui constitue la différence essentielle entre régions catholiques et régions protestantes, — c'est que, dans les premières, on se ressaisit, on se « *réforme* » vraiment, dès la seconde moitié du XVIe siècle. Aussi bien, et de façon générale, et non pas seulement pour le XVIe siècle, et non pas seulement pour l'Allemagne, c'est là la différence capitale entre l'Eglise romaine et les Eglises séparées : c'est que dans la première on sait se réformer, par la vertu de l'Esprit-Saint qui ne nous abandonne pas, — dans les autres, non. Libre aux journalistes de tracer, de tel pays ou de tel siècle, un tableau aussi noir qu'il leur plaira : le tableau peut être fait de traits qui tous, pris individuellement, sont vrais ; mais leur vérité même, leur noirceur ne fera que mieux ressortir la divinité d'une Eglise qui rebondit, toujours plus glorieuse et plus belle, de tous les abîmes où la malice des hommes, ou la malice même de ses ministres parfois, a paru risquer de l'entraîner.

La traduction française de l'œuvre de Janssen est fort élégante, et se lit avec un charme que peu de traductions laissent goûter au même degré. Même dans les noms propres il y a très peu de fautes de transcription (ce qui n'est pas le cas ordinaire des traducteurs) ; il y en a quelques-unes tout de même, par exemple, Bruch (pour Bruck) p. 411, Trèves en Tyrol (?) ; Brixen, p. 405, est un siège épiscopal, non archiépiscopal ; Phalsbourg, p. 419, est certainement un lapsus ; p. 477, « les routes conduisant de Silésie à Meissen » : nous pensons que Meissen désigne ici non pas la ville seulement de Meissen, mais le margraviat de Misnie, et qu'il serait mieux de traduire : « de Silésie en Misnie ».

II. — L'œuvre de Gregorovius ne saurait avoir, pour nous, la portée de celle de Janssen. L'auteur était protestant ; mais ses préjugés religieux n'ont d'ailleurs que peu déteint sur sa critique : il a même démoli un certain nombre de mensonges historiques qui nous étaient jetés à la face par nos ennemis, et nul n'a plus que lui contribué à nous révéler le moyen âge italien. Ces Promenades italiennes que l'on extrait de son œuvre excellent à ranimer, par de pittoresques évocations du passé, ces villes et ces contrées dont la vie médiévale fut si ardente, si tourmentée, si féconde. Le premier volume nous arrêtait à Rome et dans ses environs (*Ami* 1911, p. 743) ; le second, comme l'indique le sous-titre, nous conduit en régions très variées.

La traduction est charmante ; et Mme J. Carrère est une de nos plus élégantes plumes féminines. Si elle avait donné autant de soin à l'exactitude historique qu'aux agréments de la langue, son livre serait une perfection. Mais les fautes de transcription dans les noms propres ne sont pas assez clairsemées : p. 185, lire Henri IV, et non Henri VI ; — p. 185, pour l'archevêque de Ravenne qui devint l'antipape Clément III, on peut opter entre l'orthographe allemande Wibert ou le nom français Guibert, mais ne pas écrire « Vilbert » ; — p. 142, 1284, et non 1824 ; — p. 144, lire Bohémond, et non Béhaumond ; — p. 155, on fait allusion probablement à la domination éphémère de l'Hérule Odoacre, entre la chute de l'Empire et la conquête ostrogothique : il serait mieux de dire dès lors : « Ravenne a vu la première constitution d'un royaume germanique sur les ruines de la puissance des Césars », et non : « *du* royaume germanique » ; — p. 163 (texte d'inscription), lire *pia mens*, et non *meus* ; — p. 166, Sainte-Apollinaire-Neuve : Apollinaire est un Saint, et non une Sainte (en italien, *S. Apollinare nuovo)* (même remarque à faire aux pages 177, 178, 179, 181, etc. ; de plus, p. 181, 182, écrire S. Apollinaire *in Classe*, plutôt que « en Classe ») ; — p. 174 et 182, lire Argentarius, et non Argentiarus ; — p. 168, on nous parle de « Dietrich von Bern, le héros des *Niebelungen* » : ce Bern ici désigne non pas la ville de Berne, mais la ville de Vérone, et l'on désigne d'ordinaire ce héros en français sous le nom de Thierry de Vérone (en tous cas il eût fallu préciser, pour lecteurs français, le sens de ce Bern) ; — p. 180, dire l'église Saint-Jean-l'Evangéliste, et non Saint-Jean-Evangéliste ; — p. 190, « les Français remportèrent la victoire, mais ils la payèrent *avec* la vie de leur général » : dire : *de* la vie ; — p. 197, « la Tuscie », c'est-à-dire la Toscane ; — p. 200, lire « visites », et non : « vérités » ; — p. 212, on nous parle du grand pont de Spolète, construit par le duc lombard *Théodelapius* : je ne crois pas que cette orthographe latine soit aussi usitée que l'orthographe germanique *Theudelaf* ; de plus, ce n'est pas en *664* que ce duc dut construire ses dix arches, étant mort en 655 ; — p. 214, Lucrèce Borgia était fille d'Alexandre VI, non d'Alexandre VII ; — p. 220, lire Léon X, et non Léon XIII ; — p. 6, « Stéphane en 768 » : ce Stéphane, c'est le pape Etienne, dont il eût fallu dire le numéro (qui d'ailleurs est flottant : III ou IV) ; — p. 7, « le règne des Fatimides » : on dit mieux en français : Fatimites ; — p. 8, « l'empereur Michel Paflagonio » : on dit mieux : Michel le Paphlagonien ; — p. 9 : « Georgios Maniascès » : de celui-ci aussi on francise ordinairement le nom : Georges ; — p. 23, ce comte normand des Pouilles s'appelait Drogon (ou Drogo), mais non Dragon ; — p. 66, l'archevêque qui bâtit la cathédrale de Palerme en 1190, s'appelait, de son nom d'origine anglaise, Walther of the Mill (ne pas omettre ce *the)*; — p. 69, lire Lucera, non Lueera ; — p. 70, on nous parle de l'artiste Nicole Pisano : c'est Niccolo Pisano qu'il faut dire, si l'on prend l'orthographe italienne, ou Nicolas de Pise, si l'on préfère l'orthographe française ; — p. 74, on nous parle de Georgios Antiochénos, c'est-à-dire Georges d'Antioche ; — p. 75 : « le pape Lucien II » : lisez : Lucius II ; — p. 76 : « Othon de Frisinga » : dire, à l'allemande, Othon de Freising, ou à la française, Othon de Frisingue ; — p. 101, lire Himilcon, et non : Himiléon ; — p. 104, lire Encelade, et non : Ancelade ; — p. 111, lire le Tychéion, et non : le Tychéios ; etc., etc. — Vétilles que tout cela ? Peut-être, dans un récit ordinaire de voyage. Mais, en une traduction de Gregorovius, on ne saurait désirer trop de précision.

LITURGIE

Q. — Lors d'un mariage, les époux se faisant trop longtemps attendre pour le plaisir de danser après un copieux déjeuner, je commence à 12 h. 10 la messe votive *de Beata*, et non pas celle de mariage qui est prohibée avant la bénédiction nuptiale. (*Ami* 1912, p. 96). Les époux n'étant arrivés que vers la communion, et m'appuyant sur les statuts diocésains ainsi conçus : « La cérémonie du mariage n'aura jamais lieu, sans notre permission, ni avant l'aurore, ni après midi; la célébration du mariage sera toujours suivie de la messe, à laquelle les nouveaux mariés devront assister, » j'exige que les époux, appartenant à deux familles chrétiennes, reviennent se marier le lendemain matin, ou bien qu'ils demandent par dépêche l'autorisation épiscopale. Ai-je bien agi en la circonstance? Qu'en pense l'*Ami?*

R. — Disons d'abord que la conduite des futurs époux a été dans la circonstance absolument indigne et déplacée, tant au point de vue chrétien que des convenances les plus élémentaires. D'autre part, à s'en tenir à la lettre des Statuts diocésains, le curé n'aurait pas dû attendre à 12 h. 10 pour commencer la messe, et pour éviter cette fâcheuse extrémité, il eût bien fait de fixer l'heure du mariage de concert avec la famille, et de rappeler à celle-ci que, faute de s'y conformer, les règles du diocèse l'obligeraient au besoin à renvoyer le mariage au lendemain.

Cet avertissement, en effet, est de nature à mettre les familles en garde contre un retard excessif dont elles seraient les premières à souffrir, et à éviter souvent un conflit qu'il est toujours beaucoup plus facile de prévenir que de solutionner.

Quoi qu'il en soit, vous avez bien fait de ne pas dire la messe propre de mariage; mais la messe votive *de Beata* n'est permise que dans les semi-doubles, et vous auriez dû dire la messe courante, si l'office était double ce jour-là.

Il n'y avait pas lieu non plus de recevoir le consentement des époux une fois la messe commencée (cf. *Ami* 1905, p. 1086); mais dans le cas présent, si les familles ignoraient les Statuts du diocèse, nous aurions fait le mariage après la messe, pour éviter un grand mal, v. g. l'inimitié des familles, etc.

Q. — A propos de la procession du St-Sacrement sortant de la cour d'un pensionnat sur la voie publique, j'ai vu la croix avec 2 flambeaux portés par des enfants, puis les orphelines, pensionnaires, et religieuses précédant le St-Sacrement avec bannière, gerbe de fleurs, et flambeaux; enfin le dais, porté par des hommes, était précédé d'encensoirs, et derrière le St-Sacrement venaient les jeunes filles et femmes du village.

1° Les orphelines, pensionnaires et religieuses peuvent-elles précéder ainsi le St-Sacrement dans une procession?

2° Si oui, quel rôle peuvent-elles remplir?

3° Une telle procession de femmes (chose inouïe dans notre mission) est-elle conforme à l'esprit de l'Eglise?

R. — Ad I. Il n'est pas permis aux femmes et religieuses de précéder immédiatement le Saint-Sacrement. Le Rituel assignant l'ordre qu'on doit garder dans les processions ordonne qu'*après le clergé* viennent les hommes et les femmes s'avançant en rangs séparés et distincts. (Tit. IX, ch. I, n. 4). La Congrégation interrogée à ce sujet a répondu à son tour : « Rituale requirere ut in processionibus post clerum viri a fœminis separatim incedant » (S. R. C., 31 mai 1642, n. 797), et elle a refusé de permettre l'usage qui s'était introduit en quelques églises de placer des chanteuses *ante clerum* aux processions. (S. R. C., 29 nov. 1901, ad 1).

Ad II. Si les religieuses et orphelines devaient prendre part au chant, elles devraient marcher derrière le dais (S. R. C., 29 nov. 1901, ad 2). et elles ne pourraient également porter des flambeaux qu'en marchant derrière le célébrant : « Mulieres autem, si velint deferre lumina, sequantur sacerdotem. » (S. R. C., 11 déc. 1903; *Ephem. Liturg.*, 1904, p. 82).

Ad III. Tirez vous-même la conclusion des prémisses posées ad I et ad II, surtout qu'une procession de femmes était jusqu'ici chose inouïe dans vos parages. Quand on introduit une coutume, qu'elle soit du moins irréprochable devant le droit!

Q. — A quelle époque et comment a été introduite dans la liturgie la messe pour les morts et la messe propre des morts?

R. — L'usage de dire la messe pour les morts remonte aux premiers âges du christianisme et même aux temps apostoliques. (Cf. Benoît XIV, *De sacrificio missæ)*. Celle du 3e jour est mentionnée par S. Clément et les Constitutions Apostoliques, celle du 7e par S. Ambroise et Pierre Comestor, celle du 30e jour par S. Grégoire le Grand et S. Jean Damascène, et l'anniversaire par Tertullien et les Constitutions Apostoliques. Celle du 1er jour libre du mois est citée par Alcuin, celle de la Commémoraison générale des morts par Amalaire et remonte à S. Odilon; S. Ambroise et les euchologes grecs mentionnent même le 9e et le 40e jour après la mort.

Mais quand furent composées les messes propres des morts? Il est difficile de le préciser. Cependant il est sûr qu'il en existait déjà au Ve et au VIe siècle, comme en font foi les Sacramentaires de S. Gélase [1].

Q. — D'après notre feuille de pouvoirs accordés par l'évêque, nous pouvons dire la messe *sine ministro*. Pouvons-nous conclure de là que nous sommes autorisés à la dire *nemine præsente?*

R. — On ne peut nier que, en soi, dire la messe sans servant n'équivaut pas à dire la messe seul, sans assistant. *Res per se patet.* Cependant, comme les canonistes et même les décrets, n. 2745 ad 8, et 4015 ad VI, permettent de se passer de servant s'il y a au moins une femme

[1] Cf. Bernard, *La Messe*, 2 vol. in-12, 7 f., Paris, Berche et Tralin.

répondant depuis son banc aux prières de la messe, il semble que l'évêque a employé ici les mots *sine ministro* dans le sens large de *nemine præsente*, sous peine de ne rien accorder en fait à ses missionnaires qu'ils n'aient déjà; et dans ce cas, il concèderait cette faveur en vertu d'un indult apostolique.

Mais pour plus de sûreté, recourez à votre évêque qui seul peut trancher officiellement le différend, comme étant le dispensateur de vos pouvoirs.

Q. — Un de mes confrères, malgré votre réponse si bien documentée de la p. 765, prétend que l'on ne peut prononcer la forme du baptême tout après l'effusion de l'eau sans en compromettre la validité ou rendre au moins douteux le sacrement, et s'appuie pour cela sur une Instruction du Saint-Office du 2 mai 1858. Comme la question est de la plus haute importance, j'aime à croire que l'*Ami* ne manquera pas de donner toutes les précisions et explications nécessaires.

R. — Nous remercions très sincèrement notre correspondant qui nous permet de mettre au point notre première réponse.

C'est bien, comme nous l'avons dit, l'enseignement de S. Liguori, de Suarez, de Lugo, des *Salmanticenses*, de Gihr, de Lehmkuhl, et du commun des théologiens, que la validité du baptême ne paraît pas compromise et semble assez certaine, « si materia et forma se invicem ita excipiant, ut una immediate post alteram ponatur. » Néanmoins, en raison des doutes soulevés par l'opinion contraire, on ne peut en pratique s'écarter de l'Instruction du Saint-Office, rappelée dans les notes de l'édition Gaudé de S. Liguori, lib. VI, tract. I, cap. I, n. 9 [1]. On y déclare « invalidum vel certe dubium baptismum in quo, jam completa omnino ablutione, forma pronunciatur, vel contra, absoluta prolatione formæ, ad ablutionem procedatur, » et l'on y ordonne « baptismum esse sub conditione iterandum, ubicumque materia et forma fuerint distincte et perfecte una post alteram adhibita. »

Du reste, en se reportant à l'*Homo apostolicus* de S. Liguori, App. 3, on voit qu'en pratique il était du même avis. A la vérité, dans sa *Théologie morale*, il ne suppose pas qu'on puisse révoquer en doute (« de hoc videtur non posse dubitari ») que l'union morale requise de la matière et de la forme existe aussi essentiellement, « si fiat ablutio immediate antequam forma absolvatur, quam si fiat immediate post. » Mais dans l'opuscule précité il n'en déclare pas moins ce sentiment « practice non probabilem. »

Scavini, à son tour, dit que « spectata ratione » la doctrine commune paraît, « *videtur*, moraliter certa; » mais l'édition Lecoffre de 1863 n'en porte pas moins également que « in praxi sententia (contraria) Cajetani ut tutior consulenda. »

C'est en conséquence cette règle qu'on devra suivre, et le cas échéant, il faudrait, comme l'exige le Saint-Office, recommencer le baptême sous condition.

[1] T. III de l'édition Gaudé, p. 8, note *d*. — On trouvera le texte du Saint-Office dans les *Collectanea* de la Propagande, t. I, n. 1159.

Q. — La question du luminaire de l'autel pour la messe, les vêpres et la bénédiction du Saint-Sacrement est sans cesse agitée sans que l'on parvienne à bien s'entendre. L'*Ami* voudrait-il nous dire au juste ce qu'il en est?

R. — 1° Pour les messes privées et la simple psalmodie des Vêpres, deux cierges sont requis (Rubr. gén. du Missel, Tit. XX; S. R. C., 20 mars 1869, n. 3204), et l'on ne peut en allumer davantage pour faire honneur au célébrant, c'est-à-dire *ratione personæ*, à moins qu'il ne s'agisse de l'évêque. (Cérém. des Ev., liv. I, ch. 29, n. 4; S. R. C., 29 août 1872, n. 3262, ad XVIII). Mais rien n'empêche d'en augmenter le nombre *ratione cultus*, v. g. à l'occasion d'une communion générale, d'une prise d'habit, d'une messe de confrérie, ou si l'office est paroissial ou canonial. (S. R. C., 12 sept. 1857, n. 3059, ad IX; 6 fév. 1858, n. 3065).

2° Pour les messes et vêpres chantées aux grandes solennités, il y a six cierges. (Cérém. des Ev., liv. I, ch. XII, n. 11 et 23). Aux jours moins solennels et aux messes chantées de *Requiem*, il suffit de quatre cierges. *(Ibid.*, n. 24, et S. R. C., 12 août 1854, n. 3029, ad 7). Aux fêtes simples et aux féries ordinaires, on n'en exige que deux. *(Ibid.*, n. 24, et S. R. C., 25 sept. 1875, n. 3377, ad I).

3° Quant à l'exposition et à la bénédiction du Saint-Sacrement, le droit commun n'a rien fixé. Mais les décrets exigent déjà un minimum de six cierges, et le surplus pour le nombre et la pureté de la cire est laissé à la sagesse de l'évêque. (S. R. C., 14 déc. 1904, n. 4147; 30 juillet 1910, n. 4257, ad IV). En tout cas, les cierges de stéarine qu'on voudrait ajouter aux cierges de cire requis par le droit, sont prohibés à l'autel de l'exposition, nonobstant toute coutume contraire. (S. R. C., 4 sept. 1875, n. 3376, ad III; 30 juillet 1910, n. 4257, ad V).

Q. — On peut fonder son anniversaire à une autre date que celle de la mort. A-t-on la même latitude pour fixer à d'autres jours la messe des 3e, 7e et 30e jours ?

R. — Rien ne s'oppose à ce qu'une personne, après avoir fixé son anniversaire à un jour différent de celui de sa mort, prescrive également qu'il y aura chaque année une autre messe les 3e, 7e et 30e jours qui suivront cet anniversaire; mais alors ces trois messes seront des messes quotidiennes, et non des messes du 3e, 7e et 30e jour après la mort, car il n'y a ni messe ni oraison correspondant à l'anniversaire de ces jours.

Q. — Pour faire l'eau bénite, quand on a deux bénitiers à la porte de l'église, doit-on répéter les exorcismes de l'eau au second bénitier ou simplement : « Commixtio salis et aquæ, etc. » ?

R. — Le cas proposé est assez chimérique. On bénit l'eau à la sacristie (Rubr. du Missel), ou bien « in ecclesia vel in sacristia, » comme l'enseigne le Rituel, Tit. VIII, cap. 2, et on la verse ensuite dans les bénitiers. Voilà le droit et la pratique commune.

Si cependant, pour un motif raisonnable, on avait à bénir de l'eau contenue dans différents vases ou récipients moralement présents, on ne ferait qu'une fois les exorcismes et les prières, mais le mélange du sel avec l'eau se répèterait pour chacun d'eux [1].

Q. — Un de mes confrères est autorisé à dire la messe *de Beata* ou de *Requiem* à cause de la faiblesse de sa vue. Dimanche dernier, il célébrait dans une chapelle publique et on l'obligea à dire la messe du jour avec l'ornement vert. Y était-il tenu *ratione concursus populi?*

R. — Le prêtre qui, en raison de la faiblesse de sa vue, est autorisé à dire la messe *de Beata* ou de *Requiem*, doit régulièrement s'en tenir aux conditions de l'indult ; car ces conditions obligent en conscience et ne sont pas seulement des formules « meræ ritualitatis et styli. » (S. R. C., 16 mars 1805, n. 2560, ad 4). Or l'une des conditions est que le prêtre « celebret in oratorio privato, aut etiam in publica ecclesia, hora tamen a populo minus frequentata [2]. » Votre confrère devait donc, pour rester dans les limites de l'indult, choisir, si possible, une autre heure où il n'y aurait pas concours de peuple. Mais, s'il ne le pouvait facilement, il avait droit malgré tout de passer outre, en vertu du principe : *Lex non obligat cum tanto incommodo*, et nous ne connaissons pas de décret l'obligeant *in casu* à dire la messe du jour avec les ornements de la couleur correspondante [3].

Q. — Il y a ici une coutume très ancienne. Sous le motif ou le prétexte de renouveler la sainte Réserve *de la custode*, on expose une fois par semaine le Saint-Sacrement avant la messe, et l'on dit celle-ci devant le Saint-Sacrement exposé. Au moment de la communion, on remplace l'ancienne hostie de la custode par la nouvelle, on continue la messe, et à la fin, on renferme le Saint-Sacrement.

N'ayant rien pu trouver dans les livres de liturgie au sujet de cette pratique, j'ai consulté la revue catholique du pays, qui m'a répondu : « Puisque l'habitude existe, vous devez vous y conformer. » Qu'en pense l'*Ami?*

R. — L'*Ami* pense que cette coutume est bonne à mettre à la réforme. Aucun auteur et aucun décret ne l'appuient; la permission de l'évêque nécessaire pour toute exposition solennelle lui fait défaut ; enfin, elle est contraire à la pratique romaine. Quand on renouvelle l'hostie de la lunule, le prêtre, après avoir pris le Précieux Sang, sort la lunule du tabernacle, en retire l'hostie qu'il consomme sans se signer, la purifie, y remet l'hostie qu'il a consacrée *ad hoc* et renferme la lunule dans le tabernacle [1].

Q. — Vous laissez entendre, p. 832, qu'en disant en Carême soit la messe du jour, soit la messe de la férie, il faut ajouter *dans l'une* ou *dans l'autre* l'oraison pour les défunts, pour gagner l'indulgence de l'autel privilégié. Cela me semble contraire au n. VI du décret de la S. R. C. du 12 juin 1912, qui mentionne seulement la messe de la férie. *Quid juris?*

R. — La ponctuation rend amphibologique, il est vrai, le vrai sens de la phrase; mais les références à l'appui indiquent suffisamment que l'oraison *pro defunctis* n'est obligatoire *in casu* que si l'on dit la messe de la férie.

Rectifiant alors la ponctuation, vous lirez : « Tous les autres jours (de Carême), on dira la messe du jour, ou la messe de la férie en y ajoutant comme avant-dernière oraison celle des défunts pour qui l'on dit la messe, sous peine de ne pas gagner l'indulgence de l'autel privilégié. »

Q. — Tous les mois, le Premier Vendredi, nous avons bénédiction du T. S. Sacrement, et à ce salut il y a une consécration au Sacré-Cœur. A quel moment doit-on la réciter ?

R. — La consécration au Sacré-Cœur, en présence du Saint-Sacrement exposé, se fait avant le chant du *Tantum ergo*, qui commence à proprement parler la fonction liturgique, et non pas immédiatement avant la bénédiction. (S. R. C., 31 août 1867, n. 3157, ad VIII; 23 mars 1881, n. 3530). Il n'y a que la prière *Dieu soit béni!* qui jouit du privilège de se dire à volonté immédiatement avant ou après la bénédiction. (S. R. C., 11 mars 1871, n. 3237, ad I).

Q. — D'après le *Rituel*, on doit conserver les saintes Espèces dans toute église paroissiale, pour pouvoir communier les malades, pour que le Saint-Sacrement soit à la disposition des fidèles qui veulent le visiter, etc., etc.

Certains confrères, pour se dispenser de cette règle, disent :

1° Vu ma population de 300 âmes, il ne m'est pas arrivé deux fois en 15 ans d'avoir à porter à l'improviste le saint Viatique à un malade ; et même dans ce cas, je puis aller prendre une hostie à l'église, assez proche, de la paroisse voisine.

2° Personne, jamais personne de ma paroisse, en dehors des offices le dimanche, n'entre dans l'église pendant la semaine. Quant à ma satisfaction personnelle d'avoir la facilité de rendre mes adorations à N.-S., il se passe beaucoup de jours où, étant absent, je ne puis le faire dans ma propre église.

3° L'église est isolée et située aux abords d'une grande route très fréquentée par toute sorte de rouleurs, nomades, industriels en raccommodage de parapluies, etc. J'ai raison de craindre, une fois ou l'autre, un cambriolage et une profanation ; je tiens donc mon église fermée.

Ces raisons sont-elles valables, et jusqu'où s'étend l'obligation d'avoir toujours la sainte Réserve ?

R. — L'obligation de conserver la sainte Eucharistie dans les églises paroissiales est l'une des

[1] Cf. Van Der Stappen, t. IV, n. 337, ad 4.
[2] Cf. Hægy, t. I, p. 230.
[3] Cf. *Ephem. Liturg.*, 1910, p. 63, n. 12.

[1] Cf. Hægy, t. I, p. 320.

plus graves imposées par l'Eglise : « Gravissima porro est ista obligatio servandi Eucharistiam in ecclesiis parochialibus [1]. » La loi portée par le Rituel, en effet, n'a pas seulement pour but de faciliter l'administration du saint Viatique, mais encore de parer aux divers dangers qu'il y aurait de mourir sans communion ; et fondée comme telle sur une présomption de droit, à raison des cas fortuits qui peuvent se présenter, elle oblige même dans les circonstances où « ex communiter contingentibus » on croirait un pays à l'abri de tels dangers. Du reste, on ne peut jamais, de son autorité privée, s'affranchir d'une loi surtout générale, au point de la rendre caduque.

Le second motif n'a pas plus de valeur pour infirmer la règle. Le passé n'est pas ici une garantie de l'avenir. Un sermon entendu sur les avantages de la visite au Saint-Sacrement peut engager à rompre avec la routine, et il y en a plus d'un qui, sans entrer peut-être, se découvrira ensuite en passant près de l'église et saluera Celui qui y habite. En tout cas, la visite du prêtre à l'église sera toujours une source d'édification et un acte quotidien de réparation pour la paroisse.

Enfin, s'il y a de vrais dangers de cambriolage et de profanation, le devoir du curé est de les exposer à l'autorité diocésaine et de se conformer à ce qu'elle ordonnera. Tel est son rôle et rien de plus.

Q. — Aux vacances de 1911, me trouvant dans une paroisse privée de prêtre momentanément, j'ai fait, avec l'autorisation du curé voisin chargé du service religieux, un enterrement le 8 septembre, jour de la Nativité de la B. V. M., et j'ai chanté la messe de *Requiem*. Ai-je bien agi ?

R. — Dans les églises où il n'y a qu'une seule messe les jours de fêtes supprimées, cette messe doit être celle du jour et l'on ne peut lui en substituer une autre de *Requiem*, même le corps présent, *quoiqu'il y ait dispense d'appliquer la messe pour la paroisse*. C'est ce que déclare expressément le décret du 8 juillet 1910, et vous auriez dû, tout en n'étant pas curé, vous y conformer.

Q. — Le 12 décembre, dans une église dédiée à S. Valery abbé, il y a coïncidence de : 1° la fête patronale, 2° l'Adoration perpétuelle, et 3° de temps à autre la solennité de l'Immaculée-Conception, quand le 12 décembre est un dimanche.

1° Quelle messe chanter ? quelles oraisons et quelle préface ? 2° Quel office ?

R. — Ad I. Si le 12 est un dimanche, la messe qu'on doit chanter est celle de l'Immaculée-Conception, d'après le décret explicatif de l'indult du cardinal Caprara : « Si solemnitas translata incidat in aliquam Dominicam in qua aliud quodcumque duplex I cl. occurrat, missa de eadem solemnitate canatur, modo festum, ad quod ipsa pertinet, sit dignius » (S. R. C., 2 déc. 1891, n. 3754, ad V) ; et à l'oraison de cette messe on joint celle du St-Sacrement sous la même conclusion, puis on dit celle du dimanche seulement sous une autre conclusion, et la préface de l'Immaculée-Conception. (S. R. C., 18 mai 1883, n. 3574, ad V ; 2 déc. 1891, n. 3754, ad 1).

Si le 12 est un jour de semaine, on chantera la messe de la fête patronale, et ayant dit l'oraison du St-Sacrement sous la même conclusion que celle du Patron, on ajoutera seulement celle de la férie sous une conclusion distincte (S. R. C., 18 mai 1883, n. 3574, ad V), et la préface sera celle de l'octave de l'Immaculée-Conception, selon la règle ordinaire.

Ad II. L'office n'est changé en rien par les coïncidences précitées, et il se dira avec mémoire du dimanche, si le 12 est un dimanche, avec mémoire de la férie, si c'est un jour de semaine ; et rien de plus.

Toutefois les Vêpres de l'Adoration pourront être du St-Sacrement, mais elles ne dispenseront pas les prêtres de dire en particulier celles du jour. (S. R. C., 29 déc. 1884, n. 3624, ad XII).

Q. — Le mélange de jeunes gens et de jeunes filles dans un chœur de chant est-il proscrit, en particulier à l'église, non seulement par les convenances, mais encore par quelque décret de Rome ?

R. — Vous êtes sans doute un de nos jeunes abonnés ; autrement, vous auriez vu dans l'*Ami* en 1909, p. 140, que déjà les chœurs de chant composés d'hommes et de femmes réunis ensemble étaient interdits dans les églises par un décret du 18 déc. 1908. On y lit ces paroles : « Mens est ut viri a mulieribus et puellis omnino sint separati, vitato quolibet inconvenienti, et onerata super his Ordinariorum conscientia. »

Q. — En 1913, S. Michel, titulaire de mon église, se trouvera en occurrence avec le jour octave de l'Ascension. Comment dois-je ordonner mon office d'après les nouvelles rubriques ?

R. — Vous ferez l'office et vous direz la messe de votre titulaire S. Michel, avec mémoire du jour octave de l'Ascension, *quatenus dies octava festi Domini primarii*. (Nouvelles rubr., Tit. VI, n. 1). Le lendemain, à l'office de S. Grégoire de Nazianze, vous ferez encore mémoire de S. Michel et de la férie ; mais à partir de la veille de la Pentecôte, vous n'en ferez plus rien. (Rubr. après les nouvelles tables d'occurrence, n. 13).

Q. — Par un indult en date de 1893, nous avons obtenu pour notre diocèse le renvoi des solennités de la Purification et de S. Joseph (19 mars) au dimanche suivant. Cette faveur survit-elle au décret du 2 juillet 1911 ?

R. — Le décret du 2 juillet 1911 ne renferme rien qui indique la révocation de votre indult de 1893. Vous pouvez donc, comme par le passé, renvoyer les solennités de la Purification et de S. Joseph au dimanche suivant, pourvu que ce dimanche ne soit pas de la même classe que la fête. Si le dimanche est de la même classe que la

[1] Cf. Many, *De Missa*, n. 146.